EDISI REVISI

mizan

BUKU SAKU FILSAFAT ISLAM

Satu-satunya buku pengantar kepada filsafat Islam yang, selain ringkas, populer, dan menyeluruh, juga memiliki perspektif untuk memberikan manfaat praktis dan transformatif kepada para pembacanya.

HAIDAR BAGIR

DOKTOR DI BIDANG FILSAFAT ISLAM

MIZAN PUSTAKA: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk Penerbit Mizan yang menyajikan pelbagai ragam pemikiran Islam, baik kajian teoretis-ilmiah maupun panduan

Buku Saku Filsafat Islam

Haidar Bagir

Untuk ayah saya—kami memanggilnya
Abah—Muhammad Al-Baqir
(Muhammad Bagir Al-Habsyi)
yang berpengaruh paling besar dalam
pemikiran-pemikiran keislaman saya,
dan—meski meragukan legitimasi
dan manfaat filsafat dalam Islam,
dengan alasan yang bisa dipahami dan sampai
sekarang selalu menjadi pertimbangan
saya—tak pernah menghalangi saya untuk
mengembangkan minat saya di bidang ini.

Rabbighfirlî wa li wâlidayya warh̲amhumâ
ka mâ rabbayânî shaghîrâ.

TRANSLITERASI

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	’
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h̲	س	s	ع	‘	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

ISI BUKU

GLOSARIUM

Aksiden (*'aradh*): sifat-sifat substansi. Misal: substansi setiap benda material adalah materi. Maka, menempati ruang—yang merupakan sifat materi—adalah aksiden.

Apropriasi: yaitu kemampuan memahami, dan mengambil dari orang lain tanpa hanyut ke dalamnya.

Eksistensi atau wujud (being)*: ada*-nya sesuatu, sebagai jawaban terhadap pertanyaan "Adakah (sesuatu) itu?"; berlawanan dengan esensi (dalam makna kuiditas), yang menekankan *apa*-nya sesuatu itu (apakah sejatinya), sebagai jawaban terhadap pertanyaan "Apakah itu?" Menurut penganut prinsipialitas eksistensi (*ashâlah al-wujûd*, eksistensialisme),

yang sesungguhnya ada secara real (hakiki) hanyalah eksistensi. Esensi, dalam makna kuiditas, hanyalah bersifat artifisial, semu (*i'tibârî*). Dengan kata lain, tak seperti eksistensi, esensi tak memiliki realitas atau tak real.

Eksistensial: berhubungan dengan hakikat *ada* yang terdalam; dan bukan sekadar dengan atribut-atribut (esensi, dalam makna kuiditas) yang sesungguhnya "hanya menempel" pada *ada* itu.

Eksisten (maujud): segala sesuatu yang mengada di alam, yang merupakan gabungan antara eksistensi (wujud) dan kuiditas.

Emanasi (*al-faidh al-ilahi*, peluberan ilahi): doktrin penciptaan menurut kaum filosof. Yakni, suatu keadaan niscaya dan begitu saja—serta tak terjadi dalam waktu—yang di dalamnya dari Tuhan terwujud ciptaan-ciptaannya. Ciptaan-ciptaan ini terwujud secara bertingkat-tingkat. Dari ciptaan yang lebih tinggi atau "lebih dulu", secara niscaya dan begitu saja pula, terwujud ciptaan-ciptaan dalam tingkat yang lebih rendah. Tercakup dalam ciptaan-ciptaan ini adalah berbagai tingkat akal, malaikat, jiwa planet-planet beserta wadagnya, bermula dari Akal Pertama, Malaikat Pertama, Sfera

(Planet) Paling Jauh, hingga—yang terendah—planet bumi, yang bersifat sepenuhnya material.

Epistemologi: berasal dari kata *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (ilmu), berarti ilmu tentang sumber-sumber, batas-batas, dan verifikasi (pemeriksaan nilai kebenaran) ilmu pengetahuan.

Esensi ('ayn)*:* adalah apa yang membuat sesuatu menjadi apa adanya. Dibedakan dari aksiden, esensi mengacu kepada aspek-aspek yang lebih permanen dan mantap dari sesuatu yang berlawanan dengan yang berubah-ubah, parsial, atau fenomenal. Meski tak tepat benar, esensi terkadang disinonimkan dengan kuiditas. Sesungguhnya kuiditas adalah terjemahan dari *mâhiyah*. Esensi, dalam makna ini, adalah batas-batas yang diterapkan atas eksistensi oleh keterbatasan persepsi manusia (lihat juga "eksistensi").

Eudamonia: istilah yang digunakan Aristoteles untuk kebahagiaan, yang dicapai ketika potensi penuh seorang individu untuk sebuah kehidupan yang rasional atau reflektif (penuh perenungan)—dengan demikian autentik—sepenuh-

nya benar-benar terealisasi. Hidup yang tak direnungkan, kata Aristoteles, tak layak dijalani.

Forma: bentuk atau susunan yang terbubuhkan atas suatu materi (substansi). Tanpa *forma*, materi belum menjadi benda tertentu. Materi awal, sebagai ilustrasi, hanyalah sebuah onggokan tak bermakna. Inilah basis *hylomorfisme*.

Hylomorfisme: prinsip Aristotelian yang melihat segala sesuatu di dunia ini sebagai komposit (gabungan) antara *hyle* (materi) dan *morph* (forma atau bentuk)

Illative sense: adalah bagian intelektual manusia yang dapat mengandaikan adanya kompleksitas suatu objek, dan adanya pelbagai kemungkinan manusia mengambil sikap terhadap objek tersebut.

Iluminisme: pencerahan intelektual atau spiritual, biasanya dijabarkan sebagai lintasan pemahaman atau pengertian yang datang tiba-tiba. Ia juga adalah nama suatu aliran filsafat dalam Islam, yakni *Isyrâqiyyah* (bermakna sama) yang dikembangkan pertama kali oleh Suhrawardi.

Kosmologi: ilmu (logos) tentang asal-muasal dan struktur alam semesta (kosmos).

Kuiditas: (lihat "esensi").

Materi (Hayula): suatu substansi mendasar di alam fisik, yakni alam objek yang terkait dengan indra-indra manusia, yang olehnya objek-objek itu terbentuk.

Maujud: Maujud atau eksistensi (*existent*), yakni semua benda baik material maupun non-material yang ada di alam semesta ini, yang terdiri dari wujud dan kuiditas.

Mistisisme: kepercayaan bahwa kebenaran tertinggi tentang realitas hanya dapat diperoleh melalui pengalaman intuitif suprarasional, bahkan spiritual, dan bukan melalui akal (rasio atau *reason*) logis belaka.

Neo-Platonisme: merupakan suatu aliran filsafat yang bertolak dari gagasan Plato, dan menafsirkannya dengan cara khusus. Aliran ini mengaitkan segala sesuatu dengan suatu Zat transenden semacam Tuhan (Yang Satu atau *The One*) sebagai prinsip kesatuan, melalui deretan perantara-perantara yang turun dari Yang Satu itu lewat proses emanasi.

Nous: dalam beberapa aliran filsafat digunakan untuk mengindikasikan suatu akal (intelek) kosmik, sebagai prinsip pengatur alam semesta. Terkadang *nous* dalam makna ini diidentikkan dengan Tuhan. *Nous* juga dimaknai tingkat tertinggi akal manusia.

Ontologi: Ilmu tentang hakikat ada (wujud dan maujud).

Primary Truth (Kebenaran Primer): kebenaran-kebenaran yang (harus) diterima begitu saja, dan darinya keberadaan kenyataan-kenyataan lain dapat disimpulkan (misal: secara logis). Bahkan, tanpa kebenaran-kebenaran primer ini prosedur berpikir menjadi mustahil (tak dapat dimulai).

Phronesis: pengetahuan yang diterapkan dengan bijak dalam hidup sehari-hari.

Skeptisisme: dapat berarti ketidakpercayaan total dan penuh akan segala sesuatu, atau sekadar sebuah keraguan tentatif dalam proses mencapai kepastian.

Spiritualisme: pandangan bahwa realitas puncak yang mendasari semua realitas adalah ruh. Bisa juga identik dengan mistisisme.

Stoisisme: pandangan mendalam tentang kehidupan dengan memperhatikan emosi-emosi manusia, bukan filsafat spekulatif dan sistematik. Ia berupa mengajar manusia agar memiliki kedamaian jiwa dengan menyelenggarakan kebajikan-kebajikan. Stoisisme cenderung bersifat moralis.

Substansi (*jawhar*): apa saja yang melambari atau mendasari entitas (maujud). Dengan kata lain, "bahan" dasar setiap maujud. Pengertian ini biasa dilawankan dengan aksiden, yang bermakna sifat-sifat substansi. Contohnya, materi adalah substansi setiap objek material, fisik, sedangkan menempati ruang—sebagai sifat materi—adalah aksidennya.

Teleologis: berasal dari kata *telos* (tujuan) dan *logos* (ilmu), berkaitan dengan kajian tentang fenomena yang menampakkan keteraturan, desain, tujuan, akhir, cita-cita, tendensi, sasaran, dan arah.

PRAKATA

Mengapa saya menulis *Buku Saku Filsafat Islam* (juga *Buku Saku Tasawuf,* dan mungkin juga buku-buku saku yang lain?). *Pertama,* memang kemampuan saya hanya sebatas membuat buku-buku saku semacam ini. Saya bukan ahli filsafat, bukan pula ahli Islam. Pengetahuan saya tentang kedua bidang ini, paling jauh, tanggung. Saya memang pernah kuliah di S-2 IAIN Syarif Hidayatullah. Saya pun kemudian belajar filsafat Islam ketika mengambil gelar master saya dari Center for Middle Eastern Study Harvard University, dan melanjutkannya dalam studi S-3 saya. Tetapi, terlalu banyak yang saya belum tahu, beberapa di antaranya malah isu-isu yang mendasar, dari induk segala ilmu ini. Juga, betapapun besarnya manfaat yang saya per-

oleh dari institusi-institusi ini, dan betapapun sudah sejak muda saya tertarik pada studi agama, keterlibatan akademik saya di bidang ini datang terlambat. Minat dan studi saya pada filsafat Islam apalagi. Ia malah benar-benar baru mampir ke dalam diri saya pada saat saya memulai kuliah saya di S-2 IAIN itu. (Dan untuk ini, ungkapan terima kasih perlu pertama kali saya sampaikan kepada *Allâh yarham* Bapak Prof. DR. Harun Nasution yang, lewat kuliah Pengantar Filsafat Islam dan kengototannya kepada disiplin keislaman yang satu ini, telah menyemaikan minat saya di bidang ini).

Kedua, Anda mungkin tak segera percaya, memang amat besar keyakinan saya akan pentingnya filsafat dikembangkan—persisnya dikembalikan lagi—di pangkuan peradaban Islam. Argumentasi saya mengenai hal ini saya paparkan secara panjang lebar dalam beberapa judul pertama Bab Pertama buku ini. Saya berharap, lewat suatu buku yang ringkas dan populer—tentang ilmu yang ditakuti kebanyakan orang ini—di samping lewat seminar-seminar dan kursus-kursus yang sebagiannya saya ikut terlibat di dalamnya—kecintaan orang kepadanya akan tumbuh. Karena, seperti

akan dapat dibaca, filsafat Islam bukanlah suatu *bid'ah* yang bisa menyesatkan. Filsafat Islam, setidak-tidaknya menurut saya, berangkat dari jantung peradaban Islam. *Kedua*, jika bisa diungkapkan secara populer, maka rasa takut akan kesulitan mempelajarinya akan bisa dikurangi. (Saya yakin bahwa citra kesulitan filsafat sesungguhnya muncul karena filsafat, setidak-tidaknya selama beberapa abad belakangan ini, diasingkan dari peradaban Islam. Padahal, jika saja ia diajarkan sejak dini sebagaimana ilmu-ilmu yang lain, ia akan tampil sama sulit—atau sama mudah—dibanding ilmu-ilmu lain itu).

Saya, *after all*, selalu memandang diri saya bukan sebagai ahli filsafat, bahkan bukan calon ahli, melainkan sekadar sebagai seorang pekerja di bidang filsafat Islam. Kalau keinginan saya untuk menimbulkan minat kaum Muslim terhadap filsafat dapat menciptakan hasil sesedikit apa pun, kiranya saya memandang tugas saya sudah tertunaikan. Biarlah nantinya menjadi tugas generasi baru yang lebih berkualitas untuk benar-benar bisa mengembangkan filsafat Islam ke tingkat yang lebih jauh.

Sedikit catatan perlu saya berikan mengenai makna filsafat Islam yang saya pergunakan dalam buku ini. Meski sebenarnya suatu garis yang tajam tak bisa ditarik, istilah filsafat Islam yang dipergunakan dalam buku ini dibatasi pada makna tradisionalnya. Yakni filsafat Islam peripatetik (*masysyâ'iyyah*), iluminisme (*isyrâqiyyah*), dan transendentalisme (teosofi transenden atau *al-h̲ikmah al-muta'âliyah*) seperti akan dibahas dalam Bab 2. Namun, karena filsafat Islam "tradisional" tersebut masih berkembang dan hidup sampai sekarang, buku ini juga akan membahas secara ringkas pemikiran Islam modern yang berkembang terutama mulai akhir abad ke-19 hingga sekarang, di bawah pengaruh modernitas.

Kiranya juga perlu ditegaskan bahwa, di luar rangkaian filsafat Islam "tradisional" yang dibahas dalam buku ini, masih terdapat pemikiran-pemikiran yang sama layaknya untuk dimasukkan ke dalam pembahasan filsafat Islam, yang seringkas ini sekalipun. Termasuk di dalamnya pemikiran para filosof yang biasa disebut sebagai "minor philosophers" seperti Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, Abu Al-H̲asan Al-'Amiri, dan Abu Sulaiman Al-Sijistani—di samping juga Syah Wali-

yullah Al-Dahlawi, Syaikh Ahmad Sirhindi, dan banyak lagi filosof Muslim yang lain. Sifat-ringkas buku ini dan, terutama, keterbatasan pengetahuan penulislah yang menghalangi pemuatannya ke dalam buku ini. (Khusus tentang orang-orang yang disebut sebagai "minor philosophers" ini saya hendak mengajak para pembaca yang berminat untuk menikmati uraian rekan saya, Sdr. Mulyadhi Kartanegara yang memang secara khusus mempelajari pemikiran-pemikiran mereka[1]).

Satu catatan pengantar lain perlu juga saya berikan di sini. Sebagaimana lazimnya, filsafat Islam juga dibagi ke dalam dua bagian besar: filsafat teoretis (*al-hikmah al-nazhariyyah*) dan filsafat praktis (*al-hikmah al-'amaliyyah*). Filsafat teoretis berurusan dengan segala sesuatu sebagaimana adanya. Dengan kata lain, ia berupaya mengetahui hakikat segala sesuatu, yakni sifat-sifat atau ciri-ciri yang menjadikan sesuatu menjadi sesuatu itu. Bukan tidak pada tempatnya jika di sini, untuk menjelaskan hal ini, saya kutipkan doa Rasulullah agar Allah "mengaruniakan pengetahuan tentang

1 Di dalam karyanya berjudul *Mozaik Khazanah Islam*, Jakarta: Paramadina, 2000.

segala sesuatu (*asy-yâ'*) sebagaimana adanya (*ka mâ hiya*). Termasuk dalam bidang kajian filsafat teoretis ini adalah ontologi (kajian tentang "ada" (wujud), sebagaimana akan dijelaskan dalam beberapa judul dalam bab ini) dan epistemologi (kajian tentang sumber-sumber, batas-batas, dan cara-cara memperoleh pengetahuan). Sedangkan filsafat praktis mempelajari sesuatu sebagaimana seharusnya, berangkat dari pemahaman tentang segala sesuatu sebagaimana adanya. Yang (secara tradisional) termasuk di dalam lingkup filsafat praktis ini adalah etika, politik, dan ekonomi. Versi lain, yang lebih tradisional, membagi filsafat teoretis ke dalam kotak-kotak fisika (*thabî'iyyah*) yang mempelajari segala sesuatu yang mengambil ruang dan bergerak (dalam waktu), dan metafisika yang mempelajari segala sesuatu yang berada di balik fisika (*meta ta phusyka* atau *mâ ba'd al-thabî'ah*). Namun, untuk keperluan praktis, pengantar ringkas terhadap filsafat Islam ini akan mengikuti pembagian filsafat teoretis menurut taksonomi modern, yakni sepanjang bidang ontologis dan epistemologis. Selebihnya, dua judul akan didedikasikan khusus untuk memaparkan secara ringkas filsafat etika dan politik Islam, sebagai dua menu filsafat praktis.

Sebagian bahan yang termuat dalam buku ini pernah terbit dalam bentuk makalah, artikel, atau kata pengantar untuk beberapa buku. Meskipun demikian, selain sudah diedit dan ditambahkurangi di sana-sini, bahan-bahan tersebut ditempatkan dalam konteks yang sama sekali baru sesuai dengan sistematika buku ini.

Kini tiba pikiran saya untuk menyampaikan terima kasih kepada rekan-rekan saya yang membantu perwujudan buku ini, termasuk Sdr. Hernowo—sobat saya—dan Sdri. Dwi Irawati dari MLC yang dengan penuh ketelitian, kecermatan, dan kesabaran, menata bagian-bagian yang masih terserak dan kurang lengkap di sana-sini hingga menjadi buku yang utuh seperti yang ada di tangan pembaca ini. Juga kepada Sdr. Baiquni, rekan kerja saya, seorang editor yang andal, yang telah meneliti dan melengkapi berbagai kekurangsempurnaan buku ini.

Akhirnya, rasa terima kasih saya kepada kedua orangtua saya—guru-guru pertama saya, sampai kapan pun—istri saya dan anak-anak saya yang, selain juga selalu menjadi sumber atau setidak-tidaknya cermin untuk memantulkan banyak kebijaksanaan, telah memberikan ruang yang cukup

bagi saya untuk bisa melahirkan karya ini dan karya-karya lain saya, betapapun sederhananya. Semoga Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang tak henti memberikan ampun, penjagaan, dan petunjuk-Nya bagi kebahagiaan mereka semua, sekarang dan kelak. Dan semoga Allah Swt. mencatat buku penuh kekurangan ini sebagai amal saya di jalan-Nya.

Bagi Anda, para pembaca yang budiman, saya hanya minta Anda memaafkan kekurangan-kekurangan—yang tentu tak sedikit—dalam buku ini, dan selanjutnya melayangkan saran dan kritik sebagai bahan untuk memperbaikinya. Dan untuk itu semua, saya sampaikan tak terhingga terima kasih. *Jazâkumul-Lâhu khairan katsîrâ.*

Kamar 3B, Klinik Sumber Sejahtera,
Jakarta (12 Januari 2003)

Haidar Bagir

PRAKATA
CETAKAN KEDUA

Alhamdulillah, dalam waktu kira-kira setengah tahun, *Buku Saku Filsafat Islam* ini telah mengalami cetak ulang. Tampaknya, format dan cara penyajian yang dibuat sesimpel mungkin telah mengurangi "ketakutan" orang terhadap buku-buku filsafat semacam ini. Banyak komentar diterima penulis. Umumnya pembaca merasa terbantu untuk memahami filsafat Islam dengan hadirnya buku ini. Meski, tak sedikit pula yang buru-buru menambahkan bahwa, betapapun juga, buku ini masih tak terlalu mudah untuk dicerna.

Untuk merespons minat dan masukan tersebut, *Buku Saku Filsafat Islam* cetakan kedua ini penulis revisi secara cukup signifikan. Selain

memperbaiki sedikit salah cetak dan penghilangan pengulangan-pengulangan yang tidak perlu di beberapa tempat, revisi itu meliputi penambahan glosari, penyederhanaan istilah, ungkapan, dan kalimat-kalimat yang, pada cetakan pertama, masih terkesan terlalu akademik. Juga, di tempat-tempat lain, penulis menambahkan paragraf-paragraf, baik untuk menjelaskan maupun untuk melengkapkan.

Tapi, perubahan total terjadi khusus untuk Bab "Filsafat Etika". Dalam edisi revisi ini, seluruh isi bab dalam edisi sebelumnya digantikan sepenuhnya dengan isi yang baru. Meski menyinggung pandangan para filosof, dalam edisi sebelumnya bab ini lebih menguraikan prinsip-prinsip umum etika Islam, bukan khusus pandangan para filosof Muslim. Mengingat buku ini membahas Filsafat Islam secara khusus, maka dalam edisi ini, Bab "Filsafat Etika" sepenuhnya didedikasikan untuk membahas pandangan yang lebih bersifat teknis-filsafat mengenai isu etika ini.

Tambahan yang sangat signifikan juga mengambil bentuk penambahan satu bab baru yang tak ada pada cetakan pertama, yakni: "Penutup: Kritik terhadap Filsafat", yang penulis letakkan

di akhir buku. Penambahan bagian berupa kritik terhadap filsafat, penulis rasa perlu agar—meski buku ini bisa dianggap sebagai promosi mengenai pengembangan pemikiran filosofis dalam Islam—pembaca tetap dapat memelihara perspektif yang proporsional terhadapnya. Selain merupakan respons terhadap kritik-kritik tersebut, bagian penutup ini juga penulis fungsikan sebagai semacam kesimpulan sehubungan dengan manfaat berfilsafat sebagaimana yang diungkapkan secara panjang lebar di bab-bab awal buku ini.

Akhirnya, penulis sampaikan banyak terima kasih kepada semua saja yang telah memberikan masukan terhadap buku ini. Segala masukan tersebut telah banyak membantu di dalam penyempurnaan buku ini. Penulis berharap, dengan penyempurnaan-penyempurnaan ini, mudah-mudahan buku ini bisa memberikan manfaat yang lebih besar kepada para pembacanya dan dapat mencapai tujuan penulisannya dengan lebih baik. Segala puji bagi Allah.

Haidar Bagir

BAB 1

PENDAHULUAN: FILSAFAT DAN MASALAH-MASALAH KEMANUSIAAN*

Kenapa Filsafat?

"Mungkinkah ... pendidikan kita mengabaikan pendidikan *rahsa*? ... Dalam bahasa filsuf John Henri Newman, yang menaruh minat besar pada pendidikan, *rahsa* itu mungkin semacam *illative sense*. *Illative sense* adalah bagian intelektual manusia yang dapat mengandaikan adanya kompleksitas suatu objek, dan adanya pelbagai kemungkinan manusia mengambil sikap terhadap objek tersebut. *Illa-*

---

* Terima kasih kepada rekan saya, Sdr. Husain Heriyanto, yang telah menyumbangkan bahan-bahan untuk Bab ini dan Bab 3 setelah ini.

> *tive sense* itu mirip dengan *phronesis* dari Aristoteles, yakni semacam kebijaksanaan untuk mengakui segala keterbatasan pengetahuan kita, tanpa kehilangan kepastian bahwa kita dapat berbicara tentang kebenaran. Pendeknya, pendidikan *rahsa*, *illative sense*, atau *phronesis* itu akan membuat kita jadi tahu diri."

Tak selalu saya bisa menemukan sebuah rumusan yang begitu padat, bernas, lagi amat mendalam, bahkan dalam tulisan-tulisan kelas satu para penulis terkemuka. Kutipan dari tulisan Sindhunata yang saya peroleh lewat *posting* salah seorang anggota suatu milis yang saya ikuti di atas ("Mengapa Kita Menjadi Kekanak-kanakan?") adalah di antara yang sedikit itu. Inilah sebuah rumusan yang layak masuk dalam buku-buku model *Quotable Quotes*. Sebuah kebenaran perenial yang melintasi zaman, agama, peradaban, dan kebudayaan. Layaknya ilham, visiun, atau bahkan sebuah orakel, ia adalah cahaya yang menembus dan memecah kegelapan masalah-masalah besar kemanusiaan. Saya sedang mendramatisasi? Perkenankan saya mengisahkan "pertemuan" saya dengan "revelation" Pak Sindhunata.

Kutipan di atas segera dapat dilihat sebagai mengandung dua unsur yang berkaitan. *Pertama*, pengakuan terhadap kompleksitas berbagai persoalan kemanusiaan. Kompleksitas itu, dan keterbatasan kemampuan manusia menguasainya, lalu mengandaikan keterbukaan terhadap variasi persepsi, penafsiran dan, akhirnya, perbedaan pendapat. *Kedua*, sifat relatif persepsi, penafsiran, dan pendapat seseorang itu tak lantas mengharuskan kita kehilangan kepercayaan terhadap adanya kemungkinan bahwa, di satu sisi, yang disebut suatu kebenaran itu benar-benar ada; dan bahwa, di sisi lain, manusia mungkin mencapainya—betapapun mencapai di sini mesti ditafsirkan sebagai (makin) mendekati.

Unsur kedua memang harus segera disusulkan jika pengakuan terhadap keterbatasan pemikiran manusia *vis a vis* kompleksitas persoalan-persoalan yang dihadapinya tak hendak mendorong kita untuk terjerumus ke dalam Sofisme kuno atau solipsisme modern.

Mengapa terasa begitu *profound* ungkapan Pak Sindhunata di atas? Menurut saya, pertama sekali, banyak—kalau tak malah semua—masalah besar kemanusiaan sebenarnya muncul dari kegagalan

kita untuk melihat kenyataan kompleksnya masalah-masalah itu. Kita cenderung melakukan simplifikasi, terkadang kita pakai kacamata kuda, pada saat lain, kita mengidap miopi. Bukan itu saja. Yang lebih parah lagi, batas-batas yang kita paksakan atas persoalan yang sejatinya kompleks itu sering merupakan wujud sikap-sikap egotistik dan egoistik kita. Oleh karena itu, selain berisiko menghasilkan rumusan pemecahan masalah yang keliru, kita pun cenderung bersikap fanatik-matimatian membela pendapat kita tanpa menyadari bahwa pendapat kita itu berpeluang salah. Ada semacam spirit religiusitas dalam makna negatif di dalamnya. Padahal, jika kelompok masing-masing mengambil sikap begini, yang terjadi adalah suatu pergulatan yang saling memusnahkan, bukan suatu dialektika yang dinamis, apalagi sebuah sinergi. Akibatnya, kemampuan kemanusiaan untuk mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapinya makin mundur saja. Sebaliknya dari menjadi makin dewasa, peradaban pun menjadi seperti meluncur turun kembali ke masa kanak-kanaknya—yang mengenai inilah sebagian besar tulisan Sindhunata berbicara.

Kita pun melihat betapa kemanusiaan sekarang seperti kehilangan kontrol atas kekuatan-kekuatan historik yang mempermainkannya tanpa ia mampu berbuat banyak untuk mengarahkannya. Sejarah pun menjadi semacam gergasi besar yang menghantam kemanusiaan dari segala arah hingga ia babak belur dibuatnya. Timbullah kebingungan dan keputusasaan di mana-mana. Kalau tak cukup inteligen untuk memilih lari ke suatu "relativisme saintifik", akhirnya kelompok-kelompok manusia yang tak sabar dan tak punya stamina cukup ini memilih untuk mengikatkan diri ke dalam berbagai macam totaliterianisme, baik politik maupun keagamaan—entah itu fundamentalisme atau paguyuban-paguyuban mistikal yang menjanjikan kepastian-kepastian secara gampangan.

Sejumlah lebih besar orang seperti ini terjebak ke dalam konflik-konflik yang makin jauh dari suatu resolusi yang bisa diterima berbagai pihak yang bertikai. Banyak orang bijak menyatakan bahwa kemampuan kita untuk menyelesaikan konflik-konflik yang kita hadapi lewat jalan damai makin lama makin merosot. Fenomena-fenomena seperti ini kita lihat menonjol di berbagai tataran kehidupan, hubungan antarbangsa, regional, mau-

pun domestik. Pertikaian antarsuku, antarkelompok politik, dan antaragama yang menonjol belakangan ini di negeri kita kiranya bersumber dari kegagalan melihat masalah sebagai suatu kompleksitas seperti ini.

Oleh karena itu, kiranya sudah waktunya—seperti peringatan Pak Sindhunata—kita menoleh kembali ke kebijaksanaan kuno *phronesis*, ke pengembangan *illative sense*, ke penajaman-kembali *rahsa*. Inilah sebuah pekerjaan mahabesar yang makan waktu panjang. Apakah lantas ini sebuah utopia? Kalaupun jawabannya ya, persoalan-persoalan mahabesar yang dihadapi kemanusiaan saat ini kiranya memang membutuhkan sesuatu yang tak bisa kurang dari sebuah utopia. Sebuah antitesis terhadap egoisme dan egotisme yang cupat dan miopik.

Di sinilah, filsafat bisa mengambil peran penting. Seperti ujaran seorang filosof, "Dalam filsafat, Anda selalu bisa menemukan pandangan-pandangan yang bertentangan tentang masalah apa saja." Membingungkan? Boleh jadi. Akan tetapi, hal itu bisa kita lihat sebagai ajaran mengenai kompleksitas segala permasalahan yang kita hadapi dan, pada gilirannya, mengajar kita untuk tak per-

“Dalam filsafat, Anda
selalu bisa menemukan
pandangan-pandangan
yang bertentangan
tentang masalah
apa saja.”

nah merasa benar sendiri dan bersikap *arrivée* (merasa selesai), serta mudah merasa puas dengan yang superfisial.

Namun, sebelum lebih jauh, ada baiknya jika di sini saya uraikan secara serba-sedikit apa yang dimaksud dengan filsafat. Banyak definisi telah diberikan orang mengenai istilah ini, sejak zaman para filosof Yunani hingga masa kita sekarang ini. Namun, untuk keperluan kita sekarang, saya akan memberikan definisi populer yang sejalan dengan *common sense*. Yakni, filsafat adalah suatu disiplin ilmu mengenai hakikat-terdalam segala sesuatu dengan menerapkan prosedur berpikir ilmiah, yakni metode logis-analitis, seraya memanfaatkan bahan-bahan dan hasil-hasil pemikiran yang absah. Karena tujuannya untuk memahami hakikat-terdalam segala sesuatu—atau, segala sesuatu sebagaimana adanya yang hakiki—maka terkadang disebutkan bahwa kegiatan berfilsafat bersifat radikal (berasal dari kata *radix*, sebuah kata bahasa latin yang bermakna "akar"). Filsafat tak mungkin berhenti pada gejala permukaan. Sebaliknya, filsafat menggali sedalam-dalamnya akar-akar yang berada di bawah gejala-gejala permukan tersebut. Itu

Filsafat, lewat metodologi-berpikirnya yang ketat, mengajari orang untuk meneliti, mendiskusikan, dan menguji kesahihan dan akuntabilitas setiap pemikiran dan gagasan—pendeknya, menjadikan kesemuanya itu bisa dipertanggungjawabkan secara intelektual dan ilmiah.

sebabnya, filsafat cenderung memasukkan ke dalam cakupannya pembahasan tentang Tuhan, metafisika, kosmogoni dan kosmologi, psikologi, dan berbagai aspek terdalam kehidupan manusia di muka bumi. Meskipun demikian, filsafat, di satu sisi, berbeda dari teologi karena tak memulai dari keimanan kepada doktrin keagamaan dan, di sisi lain, berbeda dari sains karena tak menjadikan verifikasi (pegujian) empiris (eksperimental) sebagai bagian dari prosedurnya. Memang, filsafat tak memasukkan prinsip korespondensi (empiris) sebagai bagian verifikasi atas hasil-hasilnya, melainkan koherensi (logis). Inilah sebabnya kenapa filsafat termasuk ke dalam kelompok ilmu-ilmu budaya (humaniora, *humanities*). Berbeda dari ilmu sosial yang mengandalkan pada penelitian-penelitian dan pembuktian empiris, filsafat—betapapun bukannya tak memanfaatkan hasil-hasil pengamatan empiris sebagai bahan pemikiran—berhenti pada spekulasi-spekulasi. Betapapun demikian, istilah spekulasi di sini tak boleh dipahami sebagai dugaan-dugaan yang bersifat sembarang (arbitrer). Justru sebaliknya, filsafat dikenal dengan kesetiaannya yang luar biasa kepada prosedur berpikir yang ketat (*rigorous*). Bahkan, dari filsafatlah sesungguhnya

Filsafat bisa mengambil peranan, yaitu untuk membuka wawasan berpikir umat untuk bersikap lebih *sophisticated*, adil, dan apresiatif dalam meneliti berbagai agama dan kepercayaan yang dianut oleh berbagai kelompok manusia.

prinsip logika—yang belakangan menjadi soko-guru metode saintifik—berasal. Filsafat memang dapat saja memanfaatkan secara langsung ataupun tidak langsung bahan-bahan yang disuplai dari sumber-sumber lain dan memanfaatkan daya-daya lain dalam meraih pengetahuan—termasuk ajaran agama, ataupun apa yang diyakini sebagai kebenaran-kebenaran mistikal. Namun, dalam filsafat hal itu hanya dibatasi pada tahap perolehan pengetahuan, sementara dalam tahap verifikasi semua aliran filsafat setia pada prinsip korespondensi logis tersebut. (Untuk pemaparan lebih jauh mengenai berbagai masalah yang terkait dengan sifat-sifat filsafat ini, khususnya yang terkait dengan filsafat Islam, silakan baca bab-bab awal buku ini).

Karena semua sifat-sifatnya ini, maka filsafat menyimpan potensi untuk dapat membantu penyelesaian problem-problem dasar kemanusiaan. Bahkan, dikatakan bahwa filsafat bisa menyelesaikan problem-problem konkret dalam kehidupan manusia. Mengingat, berbagai krisis yang tengah kita hadapi sekarang (krisis-krisis ekonomi, politik, kepemimpinan, disintegrasi, moral, kepercayaan, budaya, lingkungan, dan sebagainya) bermula dari,

atau setidaknya berkorelasi erat dengan, krisis persepsi yang terjadi di benak kita.

Betapa banyak perdebatan ilmiah, khususnya sebagaimana yang ditangkap dalam berita-berita media massa, hanya mengupas permukaan persoalan. Pembahasan dan diskusi yang terjadi kerap bersifat superfisial (dangkal), atomistik, terpilah-pilah, dan simplistik (terlalu menyederhanakan). Wacana tentang isu-isu seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan gender tidak jarang malah *counter-productive* karena tidak tergalinya muatan-muatan filosofis yang menjadi asumsi dasar isu-isu tersebut. Dalam bahasa posmodernistik, tanpa berfilsafat kita secara tak sadar bisa terjebak dalam logosentrisme, ke dalam *bias-bias* yang menyertai setiap wacana. Bukan itu saja. Filsafat, lewat metodologi-berpikirnya yang ketat mengajari orang untuk meneliti, mendiskusikan, dan menguji kesahihan dan akuntabilitas setiap pemikiran dan gagasan—pendeknya, menjadikan kesemuanya itu bisa dipertanggungjawabkan secara intelektual dan ilmiah. Tanpa itu semua, bukan saja wacana-wacana yang dikembangkan akan bersifat dangkal (superfisial) dan tak bisa dipertanggungjawabkan, diskusi yang terjadi pun akan tidak produktif, dan bersilangan.

Bagaimana dengan Kaum Muslim

Salah satu sumber keprihatinan kita terhadap kondisi psikososial umat Islam kontemporer adalah lambatnya kelompok ini mentas dari "masa pubertas" intelektualnya. Hal ini ditandai dengan ciri terobsesinya sebagian umat dengan simbol-simbol formalisme-legalistik, pemahaman keagamaan yang simplistik, kurangnya apresiasi terhadap penafsiran rasionalistik atas agama, dan kecenderungan untuk merasa benar sendiri—yakni dalam kaitannya dengan kemungkinan dialog antar maupun interkeyakinan (*inter and intrafaith dialogues*). Di sisi lain, kelompok lain umat yang sebenarnya lebih siap untuk mengambil sikap terbuka tampak gamang dalam menghadapi tantangan realitas zaman yang menuntut kemampuan *apropriasi*, yaitu kemampuan memahami, dan mengambil dari orang lain tanpa hanyut ke dalamnya.

Sebagai gantinya, sebagian dari kita pun terdorong untuk mengambil jalan pintas dan mudah, yakni bersikap eksklusif terhadap sumber-sumber kebijaksanaan dan pengetahuan di luar lingkungannya seraya mengobral cap sesat dan berbahaya. Atau, kalau tidak, sebagian yang lain malah cen-

derung mengorbankan jati-diri kita di altar sekularisme atau pluralisme keagamaan radikal.

Di sini, lagi-lagi, filsafat bisa mengambil peranan, yaitu untuk membuka wawasan berpikir umat untuk bersikap lebih *sophisticated*, adil, dan apresiatif dalam meneliti berbagai agama dan kepercayaan yang dianut oleh berbagai kelompok manusia. Dengan cara ini, diharapkan umat Islam lebih siap untuk memajukan nilai-nilai keterbukaan, pluralitas, dan inklusivitas sehingga dapat melihat hikmah-hikmah yang mungkin dipungut dari berbagai sumber—suatu sikap yang jelas-jelas dianjurkan oleh agamanya sendiri.[]

BAB 2

DEMI MEMECAHKAN KRISIS MODERNISME

Seperti telah disinggung di muka, evolusi ilmu pengetahuan dan kebudayaan manusia telah sampai ke zaman yang memaksa kita untuk berpikir holistik, sistemik, dan reflektif untuk memahami realitas dalam memecahkan problem-problem besar yang diakibatkannya. Krisis ekologis, misalnya, mengentakkan kesadaran manusia untuk menggugat pandangan kosmologi modern—yang atasnya sains modern dikembangkan—yang bersifat parsial dan positivistik-antroposentrik, yang telah dianut hampir tiga abad. Krisis ini menggugah, antara lain, seorang filosof analitik dari Norwegia, Arne Naess, melakukan hijrah intelektual untuk menjadi pelopor apa yang disebut Gerakan Ekologi Dalam (*Deep Ecology Movement*) pada pertengahan

dasawarsa 1970-an. Dengan Ekologi Dalam, ia merunut akar persoalan dalam kekeliruan peradaban modern dalam melihat dan menempatkan posisi lingkungan alam semesta kita dan bentuk hubungan manusia dengannya—yakni, pandangan teknologistik yang bersikap eksploitatif.

Pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan juga mendorong Thomas S. Kuhn, seorang saintis, mencoba memahami gerak laju ilmu pengetahuan sebagai dibentuk oleh "paradigma" yang diterima luas pada setiap masa—sebuah kumpulan keyakinan dan pemahaman tentang alam semesta yang berkorelasi erat dengan metafisika dan nilai (*The Structure of Scientific Revolutions*). Maka, dalam rangka mencari sains yang lebih sesuai dengan kebutuhan manusia, Fritjof Capra—seorang ahli fisika yang lebih belakangan—terpaksa menoleh ke hikmah Timur, khususnya Taoisme, untuk membangun kembali bangunan ilmu pengetahuan yang sudah telanjur dirongrong oleh relativime dan skeptisisme (*The Tao of Physics*). Kedua contoh di atas tampaknya kembali menunjukkan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa terpisahkan dari induknya, yakni filsafat. Dengan kata lain, pemisahan keduanya secara paksa telah terbukti

menimbulkan berbagai krisis kemanusiaan, ekologi, krisis keyakinan yang melahirkan alienasi, dan sebagainya.

Di Dunia Islam, kenyataan pelepasan sains dari filsafat ini bahkan berakibat lebih buruk lagi.

Dalam sebuah kesempatan Konferensi Sains dan Agama di Yogyakarta, para ahli sains di Dunia Islam ditanya tentang sebab-sebab kemunduran sains di wilayah ini. Berbagai jawaban masuk akal pun diberikan. Akan tetapi, jawaban Prof. Osman Bakar menarik perhatian kita karena menyebut-nyebut permusuhan terhadap filsafat di negara-negara Muslim selama beberapa abad belakangan ini sebagai sebab-utama persoalan ini. Bagaimana tidak? Sejarah peradaban Islam hingga kira-kira abad ke-15 dengan jelas menunjukkan bahwa dorongan bagi berkembangnya sains di negara-negara Muslim—bahkan jauh lebih dulu dan (sempat) jauh lebih maju dibandingkan dengan perkembangan yang sama di belahan dunia lain—adalah berkembang suburnya filsafat. Kenyataannya, sains pada "masa-masa emas" peradaban Islam itu dikembangkan oleh orang-orang yang lebih dikenal sebagai filosof: Ibn Hayyan, Al-Biruni, Ibn Sina, Al-Razi, Al-Thusi, dan sebagainya. Apalagi, pada

masa-masa itu, fisika (*thabî'iyyah*) merupakan bagian integral dari filsafat, di samping metafisika (*mâ ba'd al-thabî'ah*). Dan, perlu diungkapkan di sini, betapapun spekulatifnya sifat filsafat Yunani, kaum filosof Muslim ini mendapatkan dorongan untuk mementingkan alam empiris dari Al-Quran. Metode kritis dan analitis serta kekayaan kosmologi filsafat yang dikombinasikan dengan semangat—dalam istilah Iqbal—antiklasik Al-Quran ini terbukti telah menjadi kekuatan luar biasa bagi pengembangan sains di dunia Muslim pada masa itu.

Fenomena yang sama, yakni dipegangnya inisiatif pengembangan sains awal oleh para filosof ini, terjadi pula di Barat. Meskipun demikian, dalam perkembangannya kemudian, pelan-pelan sains dilepaskan dalam kesatuan-organiknya dengan filsafat. Hal ini terjadi bersamaan dengan ditemukan dan diterima luasnya apa yang belakangan disebut sebagai metode ilmiah (*scientific method*) sejak masa Rene Descartes (1596-1650) dan Roger Bacon (1214-1292). Di satu sisi, hal ini tampak sebagai telah mendorong sains untuk berkembang lebih cepat lagi oleh apa yang tampak sebagai penekanan-eksklusif atas rasionalitas dan eksperimen yang terbuka lebar untuk verifikasi (eksperimen-

tal)—dibandingkan dengan ketika ia masih menjadi bagian organik filsafat yang, betapapun juga, spekulatif. Namun, ada tiga hal yang perlu disinggung di sini.

Pertama, pelepasan sains dari filsafat—selain bagi beberapa orang berarti hilangnya kesempatan bagi sains untuk bisa mengambil manfaat dari kekayaan filsafat—telah pula melepaskan sains dari transendentalisme dan religiusitas yang terkandung dalam filsafat. Setidak-tidaknya, sains melepaskan diri dari etika, yang selama ini selalu merupakan bagian dari filsafat. (Kenyataannya, belakangan pelepasan ini juga merugikan filsafat sendiri. Pesatnya perkembangan dan luasnya penerimaan sains modern di kalangan masyarakat telah pula mendorong filsafat untuk menjadi lebih "sekuler" sebagaimana dapat dilihat dalam perkembangan filsafat modern, setidak-tidaknya seabad belakangan ini). Hal ini belakangan telah menimbulkan persoalan etika dalam pengembangan dan penerapan sains modern, sehubungan dengan munculnya kemungkinan pengembangan dan penerapan sains yang menabrak persoalan nilai-nilai (*values*) kemanusiaan yang telah diterima luas selama ini. Persoalan *cloning* dan eugenika,

Pelepasan sains dari filsafat—selain bagi beberapa orang berarti hilangnya kesempatan bagi sains untuk bisa mengambil manfaat dari kekayaan filsafat—telah pula melepaskan sains dari transendentalisme dan religiusitas yang terkandung dalam filsafat.

sehubungan dengan dikembangkannya proyek genome manusia (*human genome project*) yang membuka kemungkinan manipulasi genetik, hanyalah salah satu contohnya.

Kedua, pada kenyataannya sains tak pernah bisa benar-benar terlepas dari filsafat, yakni metafisika. Jadi, yang terjadi hanyalah pergeseran dari metafisika yang bersifat transendental kepada metafisika yang, dalam banyak hal, sekuler.

Ketiga, kerugian yang timbul dari pemisahan sains dari filsafat tak hanya terbatas pada hilangnya kesempatan bagi sains untuk mengambil manfaat dari kekayaan filsafat di bidang metafisika (kosmologi dan ontologi) serta arah yang bisa diberikan oleh filsafat bagi perkembangan sains (etika atau aksiologi), tetapi juga dalam bidang epistemologis. Seperti disebutkan juga oleh beberapa saintis terkemuka, antara lain Schrödinger, Capra, dan Oppenheimer, sains telah kehilangan kesempatan bagi pengembangan fakultas atau daya intuitif—yang memang diandalkan dalam filsafat (klasik) sebagai salah satu alat pengetahuan di samping indra.

Nah, jika dalam hal sains kealaman (*natural science*)—yang biasa disebut sebagai "sains keras" (*hard science*) saja begitu besar peran filsafat, apatah pula dalam sains sosial ataupun budaya?

Dan itu semua baru separo cerita. Karena, kenyataannya, krisis modernisme tidak berhenti pada krisis epistemologis dan ekologis saja. Krisis yang lebih akut lagi adalah krisis-krisis eksistensial yang menyangkut hakikat dan makna kehidupan itu sendiri. Manusia modern mengalami kehampaan spiritual, krisis makna, dan legitimasi hidup, serta kehilangan visi dan mengalami keterasingan (alienasi) terhadap dirinya sendiri. Menurut Seyyed Hossein Nasr dalam *The Plight of Modern Man*, krisis-krisis eksistensial ini bermula dari pemberontakan manusia modern kepada Tuhan. Mereka telah kehilangan harapan akan kebahagiaan masa depan seperti yang dijanjikan oleh Renaisans, Abad Pencerahan, sekulerisme, saintisme, dan teknologisme. Di sinilah terletak peran kedua kajian filsafat, yaitu mendekonstruksi paradigma modernisme sedemikian seraya mengembalikan nilai-nilai transendental dan holistik.

Pada gilirannya, filsafat juga akan membantu memecahkan salah satu problem krusial pemi-

Manusia modern mengalami kehampaan spiritual, krisis makna, dan legitimasi hidup, serta kehilangan visi dan mengalami keterasingan (alienasi) terhadap dirinya sendiri.

kiran keagamaan sekarang ini. Yakni, perlunya dilahirkan perumusan pemahaman agama yang dapat mengintegrasikan secara utuh dan tanpa dikotomi antara visi Ilahi dan visi manusiawi.[]

BAB 3

FILSAFAT SEBAGAI BASIS BERBAGAI SISTEM KEHIDUPAN

Bukan hanya di bidang pengembangan sains, berbagai bidang lain kehidupan manusia—entah itu ekonomi, politik, sosial, apalagi keagamaan—pun tak pernah bisa dilepaskan dari persoalan-persoalan filosofis yang menjadi fondasinya. Termasuk di dalamnya, makna sejati kemanusiaan, keadilan, persamaan, kesejahteraan, dan kebahagiaan sebagai tujuan semua solusi persoalan, serta banyak soal mendasar lainnya.

Barangkali itu sebabnya mengapa beberapa dekade belakangan ini menyaksikan tuntutan sebagian kaum Muslim di dunia, tak terkecuali di Indonesia akan perlunya "Islamisasi" berbagai bidang kehidupan. Entah itu ekonomi, politik—lewat, antara

lain, tuntutan pemberlakuan syariat—dan sebagainya. Sebuah tuntutan yang sah, tentu saja, selama maknanya dipahami dengan benar.

Pertama, seperti telah diungkapkan dalam perbincangan mengenai perkembangan sains sebelum ini, harus dipahami bahwa sistem-sistem yang tampak begitu bersifat duniawi itu sesungguhnya dibangun atas dasar suatu "metafisika" juga. Misalnya, ekonomi liberalistik didasarkan pada keyakinan akan sifat rasional mekanisme kehidupan. Yakni, bahwa kehidupan ini akan paling baik mengurusi dirinya jika dibiarkan sendiri, dengan sesedikit mungkin intervensi atau campur tangan negara. Hidup punya "*invisible hand*"-nya sendiri. Inilah suatu sistem yang dibangun atas kepercayaan *laissez faire laissez passer*. Sedemikian sehingga tindakan-tindakan afirmatif untuk memberikan fasilitas khusus bagi bagian masyarakat yang kurang beruntung di beberapa negara—khususnya di AS—dikritik sebagai akan merusak mekanisme *invisible hand* itu.

Hal ini, tak bisa tidak, terkait dengan konsep seseorang atau satu kelompok tentang suatu persoalan filosofis yang amat mendasar, yakni tentang definisi keadilan. Apakah yang disebut adil

itu? Apakah itu berarti memberikan kesempatan yang sama bagi semua orang meskipun hal itu bisa mengakibatkan kesenjangan akibat perbedaan kemampuan-awal berbagai kelompok masyarakat yang ada, sebagaimana yang dipraktikkan di negara yang berpandangan ekonomi liberal? Ataukah seperti yang diterapkan di negara-negara kesejahteraan (*welfare state*) yang menerapkan sistem ekonomi campuran? Ataukah "sama rata sama rasa" sebagaimana yang dibayangkan dalam masyarakat komunis tertentu yang memujikan campur tangan negara secara besar-besaran? Apa pendapat Islam mengenai soal ini?

Soal yang lain lagi, misalnya Marxisme mengkritik kapitalisme karena memberikan penghargaan terlalu besar pada sumber daya kapital dan menomorsekiankan sumber daya manusia, sehingga Marx menyebut adanya "*surplus value of labour*"—Apa kata Islam tentang ini? Tentu masih banyak soal filosofis seperti ini yang harus terlebih dulu dijawab sebelum kita bisa menawarkan sebuah sistem Islami, atau yang setidak-tidaknya dapat merevisi beberapa kelemahan yang ada dalam sistem-sistem yang ada sekarang ini.

Demikian pula dalam politik. Pilihan antara pengembangan negara otoritarian, atau apa yang disebut sebagai demokrasi terpimpin, ataupun demokrasi liberal, terkait erat dengan suatu isu filosofis mendasar. Yakni, di mana sesungguhnya letak kewenangan (*authority*) dalam masyarakat? Apakah pada sekelompok bangsawan (aristokrasi), raja, intelektual, ulama, atau siapa saja yang punya kelebihan (meritokrasi), atau agamawan (dalam suatu negara teokrasi), kelompok yang kuat secara militer, atau pada rakyat banyak (demokrasi)? Kita ingat bahwa Plato memberikan kewenangan kepada raja-filosof, sementara filsafat Nietzche pernah dipahami sedemikian, sehingga dianggap sebagai memberikan pembenaran bagi pengembangan suatu fasisme militeristik model Naziisme. Yang lain lagi berpendapat bahwa seharusnya kaum terpelajarlah yang paling tahu tentang bagaimana dan ke mana seharusnya kehidupan ini diarahkan untuk kepentingan semua pihak. Akhirnya, kita sudah akrab pada argumentasi para pendukung demokrasi hingga sampai sejauh menyatakan bahwa "suara rakyat adalah suara tuhan" (*vox populi vox dei*). Lagi-lagi, apa pendapat Islam mengenai soal ini? Adakah Islam memberikan kewenangan pada khalifah, *ulû al-amr*, *ahl al-ḫall*

wa al-'aqd, wilâyah al-faqîh, atau pada *ijmâ'* dan *syûrâ* yang mencakup semua warga negara lewat sebuah lembaga representatif atau parlemen?

Bagi kaum Muslim, filsafat diperlukan sekarang ini demi melanjutkan proyek dekonstruksi yang disebutkan di muka, yaitu dengan merekonstruksi fondasi filsafat bagi pengembangan solusi terhadap krisis eksistensial manusia modern tersebut. Dalam kerangka ini, filsafat Islam dapat memberikan kontribusi penting dengan menawarkan pandangan-dunia yang utuh, holistik, dan penuh makna kepada manusia modern, baik dalam kajian epistemologi, metafisika, etika, kosmologi, dan psikologi yang merupakan manifestasi nilai tauhid. Dalam sifat-sifatnya yang seperti inilah diharapkan manusia dapat memperoleh-kembali pegangan-hidup yang, pada saat yang sama, dapat memuasi tuntutan-intelektualnya.

Dari uraian di atas, sedikitnya ada tiga manfaat yang bisa diperoleh dengan mengembalikan filsafat ke dalam wacana pengembangan berbagai sistem kehidupan. *Pertama*, filsafat bisa membekali kita untuk memajukan sikap kritis dalam melihat sistem-sistem yang ada sekarang ini. *Kedua*, filsafat bisa mendorong kaum Muslim agar

Sedikitnya ada tiga manfaat filsafat. *Pertama*, filsafat bisa membekali kita untuk memajukan sikap kritis .... *Kedua*, filsafat bisa mendorong kaum Muslim agar benar-benar memahami kompleksitas persoalan dalam upayanya membangun sistem-sistem kehidupan Islami. *Ketiga*, hanya dengan penguasaan akan isu-isu filosofis mendasar seperti ini kaum Muslim ... dapat berpartisipasi dalam upaya mencari sistem-sistem terbaik bagi kepentingan semua orang.

benar-benar memahami kompleksitas persoalan dalam upayanya membangun sistem-sistem kehidupan Islami. *Ketiga*, hanya dengan penguasaan akan isu-isu filosofis mendasar seperti ini kaum Muslim, atau kelompok mana pun juga, dapat berpartisipasi dalam upaya mencari sistem-sistem terbaik bagi kepentingan semua orang. Karena, pada dasarnya, perbedaan muncul terutama dalam tataran isu-isu filosofis mendasar ini, sementara model-model yang dikembangkan di atasnya setelah itu relatif lebih bebas nilai (*value free*).[]

BAB 4

MASIH IHWAL MANFAAT FILSAFAT: DARI KESUKSESAN BISNIS HINGGA KEIMANAN

Syahdan, adalah seorang ulama yang menikah dengan seorang wanita cantik. Ketika itu malam menjelang tiba, "malam pertama" bagi sepasang pengantin baru itu. Sang ulama merasa masih ada sedikit waktu luang sebelum ia harus menemui istrinya di kamar tidur. Dia pun masuk ke perpustakaan pribadinya. Tanpa direncanakannya, dia tertarik membaca satu kitab yang ada di sana. Saking asyiknya membaca, dia lupa segala. Tidak terasa, malam pun berlalu dengan cepat hingga azan Subuh dikumandangkan. Baru pada saat itu, sang ulama tersadar. Ternyata, dia telah menghabiskan malam-pertamanya di perpustakaan. Dia pun bergegas menemui istrinya sambil me-

minta maaf karena telah melewatkan malam pertama mereka dengan tidak selazimnya.[1]

Kisah tamsil di atas dapat menggambarkan dengan baik sifat kegiatan membaca sebagai sebuah pengalaman eksistensial. Akan tetapi, lebih dari itu, ia mengingatkan kita kepada *eudamonia* Aristotelian—yakni kebahagiaan intelektual, sebagai hasil dari perenungan filosofis, dari kegiatan berfilsafat—yang peraihannya merupakan tujuan puncak kehidupan manusia. (Memang, ketika orang mengatakan bahwa membaca adalah sebuah pengalaman eksistensial, maka yang dimaksud tentu saja adalah membaca buku-buku berkualitas—bukan hanya filsafat, melainkan juga sastra, bahkan buku-buku populer—yang dengan satu dan lain cara mampu membawa pembacanya kepada pemahaman yang lebih baik terhadap pelik-pelik hakikat hidupnya. Meski tidak dalam maknateknisnya, ini sesungguhnya berfilsafat juga).

---

1 Menurut versi lain tamsil ini, ketika sang ulama tersadar, dia mendapati lilin yang dipakainya untuk membaca telah lama mati. Namun, dilihatnya pula ruangannya masih terang. Baru kemudian dia sadari, persis di belakangnya berdiri istrinya—yang rupanya telah lama ikut membaca dengan pelita di tangannya.

Argumentasinya sederhana saja. Manusia pada dasarnya adalah "hewan rasional atau intelektual" (*homo Sapien*). Maka, dia akan mendapati kebahagiaannya pada kepuasannya—kepuasan-puncaknya, yakni tentu setelah kebutuhan-kebutuhan fisikal (dan, mungkin, sosial)-nya telah terpenuhi—dalam perenungan intelektual dan filosofis. Tidak percaya? Anda tinggal mencobanya, demikian kata para filosof. Maka, akan Anda dapati ia tak bisa diperbandingkan dengan kesenangan fisikal dan sosial belaka.

Bahkan, tak sedikit yang berpendapat bahwa filsafat bisa membuka pintu bagi "kebahagiaan praktis". Ah, yang benar saja, barangkali demikianlah reaksi-segera orang ketika mendengar pernyataan ini. Kenyataannya, bukankah kita dapati bahwa sebagian filsafat, khususnya filsafat Barat modern sejak tahun 1960-an—termasuk eksistensialisme dan posmodernisme—justru mempromosikan kehidupan sebagai absurditas, sebagai tragedi. Ingat Sartre dan Camus, atau Foucault dan Lyotard. Bagi yang tidak percaya pada kemungkinan filsafat membawa orang kepada kebahagiaan, saya persilakan Anda membaca buku karya Alain De Botton yang berjudul *The Consolations of Philosophy*. Boleh

juga dilengkapi dengan *Plato, Not Prozac!* karya Louis Marinoff[2], yang juga sama-sama *best-seller*. Di dalamnya kedua penulis itu—sebagai bagian dari orang-orang yang menyebut diri mereka *philosophy practitioners* (filosof praktik, persis seperti dokter praktik atau *medical practitioners*)—mendemonstrasikan manfaat filsafat untuk menjawab persoalan-persoalan praktis dan *immediate* kehidupan, termasuk masalah pekerjaan, keluarga, perkawinan, dan lain-lain. Siapa tahu, setelah itu Anda akan teryakinkan.

Tak sulit dipahami, kebahagiaan terkait amat erat dengan kemampuan kita mengelola perasaan (emosi)—kesedihan, kekecewaan, frustrasi, kesepian, dan sebagainya. Selain dari agama, pengelolaan emosi dikendalikan oleh rasio. Di sinilah, filsafat—yang pada esensinya memang bersifat rasional—dapat banyak membantu. Sebagai ilustrasi, penulis buku *Consolations of Philosophy* juga menulis sebuah buku lain yang berjudul

2 Edisi Indonesia kedua buku ini telah diterbitkan oleh Penerbit Teraju masing-masing dengan judul *The Consolations of Philosophy: Filsafat sebagai Pelipur Lara* dan *Plato not Prozac!: Berfilsafat sebagai Terapi Praktis Persoalan Sehari-hari*.

Bagi yang tidak percaya pada kemungkinan filsafat membawa orang kepada kebahagiaan, saya persilakan Anda membaca buku karya Alain De Botton yang berjudul *The Consolations of philosophy.* Boleh juga dilengkapi dengan *Plato, Not Prozac!* karya Louis Marinoff, yang juga sama-sama *best-seller.* Di dalamnya kedua penulis itu mendemonstrasikan manfaat filsafat untuk menjawab persoalan-persoalan praktis dan *immediate* kehidupan.

Status Anxiety. Dalam buku ini, si penulis mengerahkan penguasaan-filosofisnya untuk menunjukkan betapa hampir seluruh sumber kesengsaraan kita terdapat pada kegelisahan yang terkait dengan status kita dalam masyarakat. Kita sedih karena tak dianggap sukses, atau tak dianggap paling hebat, atau paling terhormat. Setelah menganalisis persoalan itu, penulisnya kemudian menawarkan berbagai cara untuk mengatasi kegelisahan-status seperti itu agar dapat meraih kebahagiaan hidup. Bertrand Russel, seorang filosof analitik yang tak diragukan kehebatannya, juga menulis sebuah buku berjudul *The Conquest of Happiness*, yang di dalamnya ia berupaya mengungkapkan, betapapun secara "populer", kemampuan-kemampuan-filosofisnya dalam mengupas persoalan cara-cara mencapai kebahagiaan.

Meski pada awalnya bersifat keagamaan, filsafat juga membahas persoalan-persoalan eskatologis (keakhiratan), terkait dengan ketakutan banyak orang terhadap misteri kehidupan setelah mati. Belum lagi pembahasan metafisis filsafat merupakan bahan-bahan yang solid bagi upaya menjawab pertanyaan-pertanyaan eksistensial men-

dasar tentang makna kehidupan manusia di dunia ini. Juga bagi pengembangan semacam spiritualisme. Bukankah kekeringan spiritualisme sering kali menjadi sumber penderitaan manusia modern? Akhirnya, keterkaitan erat filsafat dengan psikologi menunjukkan kepada kita perannya dalam membantu menjawab masalah-masalah psikologis manusia pada umumnya, yang merupakan penghalang bagi pencapaian suatu kehidupan yang bahagia.

Belakangan, orang mulai mengatakan bahwa berfilsafat pun bisa membawa kepada kebahagiaan (baca: kesuksesan) ekonomi dan bisnis. Mana mungkin? Kali ini, saya akan mengajak Anda untuk melancong bersama Tom Morris, dengan cara membaca karya penulis ini yang berjudul *If Aristotle Ran General Motor*[3]. Buku ini mendemonstrasikan betapa kebijaksanaan-kebijaksanaan kuno Aristoteles bisa membimbing seorang pengusaha kepada kesuksesan bisnis. Lebih jauh dari itu, dua penulis lain—Gay Hendricks dan Kate Ludeman, dalam buku-keduanya yang berjudul *The Corporate Mystic*[4]—malah menyebutkan bahwa di antara 11

---

3 Edisi bahasa Indonesianya berjudul *Sang CEO Bernama Aristoteles*, Mizan, Bandung, 2003.

4 Edisi bahasa Indonesianya berjudul *The Corporate Mystic*, Penerbit Kaifa, Bandung, 2002.

Filsafat, betapapun spekulatifnya, memberi kita berbagai penjelasan tentang misteri-puncak (*the ultimate mystery*) ini. Filsafat ... mengajari kita tentang proses penciptaan, tentang hierarki wujud (*hierarchy of being*), tentang alam semesta dan posisi manusia di dalamnya, tentang tujuan-hidupnya, dan berbagai jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti ini.

karakter pengusaha dan eksekutif sukses di AS adalah spiritualitas dan pengetahuan diri. Spiritualitas, seperti yang akan dibahas dalam judul berikut, adalah juga ciri filsafat, khususnya filsafat Islam. Juga pengetahuan diri.

Sebelum ini, kita pun telah banyak disuguhi oleh penerapan pikiran-pikiran filosofis, seperti Taoisme, Buddhisme termasuk Zen, bahkan "filsafat perang" Sun Tzu dalam meraih kesuksesan dalam (organisasi) bisnis. Sudah lama juga kita tahu bahwa banyak pengusaha dan eksekutif sukses adalah para penikmat karya sastra dan novel-novel serius. Mereka mengaku telah banyak menimba pelajaran-pelajaran berharga yang membimbing mereka dalam menjalankan kepemimpinan-bisnis mereka dari karya-karya sedemikian.

Memang, filsafat membawa kita terutama untuk membahas masalah-masalah yang masuk ke alam metafisis, yakni alam khayal (alam imajinal atau *mundus imaginalis*)[5] dan bahkan alam ruhani. Pembahasan filsafat, khususnya filsafat Islam, mengangkat kita dari eksistensi sehari-hari yang

5 Mengenai makna alam khayal ini, lihat Bab 10, "Tingkatan-Tingkatan Wujud Menurut para *Hukamâ'*."

umumnya bersifat fisikal dan indrawi ke "dunia lain" yang di dalamnya pengertian agama dan keimanan beroperasi. Kenyataan inilah yang kiranya bisa mendekatkan diri kita kepada (pengetahuan) tentang elemen-elemen keimanan termasuk tentang Tuhan, Malaikat, Nabi, Hari Akhir, dan sebagainya.

Buat saya, filsafat punya manfaat lain. Dan, percaya atau tidak, itu adalah meningkatkan keimanan. Bagaimana boleh? Seperti kata Rudolf Otto, salah satu aspek Tuhan—sebagai pusat agama atau keimanan—adalah *misterium tremendum* (misteri yang mengandung kedahsyatan). Inilah aspek ke-Tuhan-an yang, pada gilirannya, berpeluang menimbulkan ketercekaman—untuk tak menyebutnya ketakutan. Aspek ketuhanan ini perlu sebagai sarana untuk menimbulkan ketaatan dan penghambaan kepada hukum Tuhan di antara para penyembahnya. Namun, Tuhan juga memiliki aspek *fascinans*, aspek penimbul pesona, rasa cinta. Nah, seperti kata pepatah, tak kenal maka tak sayang. Salah satu jalan untuk menimbulkan rasa cinta atau sayang ini adalah memahami. Dalam hal ini, memahami Tuhan dan ciptaannya. Di sinilah filsafat, betapapun spekulatifnya, mem-

beri kita berbagai penjelasan tentang misteri-puncak (*the ultimate mystery*) ini. Filsafat, dalam perwujudan-khas seperti yang akan disebutkan dalam judul yang langsung mengikuti judul ini, mengajari kita tentang proses penciptaan, tentang hierarki wujud (*hierarchy of being*), tentang alam semesta dan posisi manusia di dalamnya, tentang tujuan-hidupnya, dan berbagai jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti ini.

Akan tetapi, perlu diketahui, terdapat perbedaan di antara berbagai aliran filsafat. Maksud saya, berbicara secara umum, filsafat Barat modern memang ditandai sejenis pemikiran yang cenderung melihat hidup sebagai kumpulan misteri yang terpecah-pecah bagai *jigsaw puzzle* yang tak bisa terselesaikan, tidak jelas tujuan dan maknanya. Betapapun juga, lewat perenungan-lanjutnya, para pemikir seperti ini masih merasa bahwa kehidupan ini tetaplah *worthwhile* (berharga).

Nah, kalau kita kembali pada sejarah filsafat pramodern (yakni, sebelum abad ke-20), bahkan hingga awal masa modern, kita dapati bahwa filsafat masih menyimpan suatu ciri yang bisa disebut sebagai transendental, malah religius. Bahkan, pada diri seseorang yang biasa disebut sebagai tokoh

aliran (psikologi) pragmatisme seperti William James—yang hidup persis pada awal abad ke-20—religiusitas itu terasa amat kental (James amat terkenal dengan bukunya yang berjudul *The Varieties of Religious Thought*, di samping beberapa buku psikologi-filosofis yang ditulisnya). Dalam filsafat seperti inilah, yang sudah diletakkan dasar-dasarnya sejak para filosof Yunani, pembicaraan mengenai peran filsafat sebagai alat untuk mencapai kebahagiaan sejati tampak memiliki arti.

Akhirnya, bukankah Aristoteles juga menyatakan bahwa "hidup yang tidak direnungi adalah hidup yang tak layak dijalani"?[]

B A B 5

APA ITU FILSAFAT ISLAM?

Jika orang ditanya, apa perbedaan agama dan filsafat, maka jawaban-standarnya adalah sebagai berikut. Filsafat mulai dari keragu-raguan, sementara agama mulai dari keimanan. Jawaban ini, meski sepintas tampak memuaskan, tak terlalu tepat jika dirujukkan kepada filsafat pramodern, khususnya Islam. *Pertama*, tak benar bahwa agama Islam menyatakan bahwa penganutannya bermula dari iman. Dalam Islam, dalam hal ini paham rasionalistik Islam (*ta'aqquli*), keimanan datang belakangan setelah atau, paling cepat, bersamaan dengan akal. Menurut paham ini, agama harus dipahami secara rasional. Bahkan, bagi sebagian orang, adalah menjadi tugas setiap individu Muslim untuk berupaya sampai kepada keper-

cayaan (*'aqîdah*) yang benar tentang Islam lewat pemikirannya sendiri. Dengan demikian, sampai batas tertentu keragu-raguan—skeptisisme sehat—memang dipromosikan di sini. "Agama," kata sang Nabi, "adalah akal. Tak ada agama bagi orang yang tidak berakal."

Kedua, tak pula benar bahwa filsafat Islam sepenuhnya mulai dari keragu-raguan. Seperti segera akan kita lihat, ciri filsafat Islam bukanlah terutama terletak pada skeptisisme. Ciri yang membedakan filsafat Islam dari pendekatan tradisional (*ta'abbudî*) dan teologis adalah pada metode yang digunakannya. Kalau dalam yang disebut belakangan metode yang digunakannya bersifat dialektik (*jadalî*), maka dalam filsafat Islam—meski sama-sama rasional-logis—metode yang diterapkan adalah demonstrasional (*burhânî*). Teologi berangkat dari keimanan terhadap sifat kebenaran-mutlak bahan-bahan tekstual kewahyu-an—Al-Quran dan Hadis. Para teolog membangun argumentasinya secara dialektis berdasarkan keyakinan baik-buruk tekstual, dan dari situ ber-upaya mencapai kebenaran-kebenaran baru. Sementara, kaum filosof membangun argumen-tasinya melalui pijakan apa yang dipercayai dan

Ciri yang membedakan filsafat Islam dari pendekatan tradisional (*ta'abbudî*) dan teologis adalah pada metode yang digunakannya. Kalau dalam yang disebut belakangan metode yang digunakannya bersifat dialektik (*jadalî*), maka dalam filsafat Islam—meski sama-sama rasional-logis—metode yang diterapkan adalah demonstrasional (*burhânî*).

disepakati secara umum sebagai premis-premis kebenaran primer (*primary truth*). Meski demikian, pada praktiknya—sesungguhnya tak beda dengan peran pandangan-dunia dalam aliran filsafat apa pun—ia tak pernah benar-benar lepas dari bayang-bayang pandangan-Dunia Islam. Sejak awal sejarahnya—termasuk pada pemikiran-pemikiran yang lebih murni bersifat Aristotelian—nuansa religius memang tak pernah absen dalam filsafat Islam. Nuansa tersebut datang lewat Stoisisme dan Neoplatonisme Yunani, ajaran Kristen Helenistik—setidak-tidaknya lewat Philo, orang Mesir pemikir Kristen Helenistik pertama—dan, tentu saja, ajaran agama Islam sendiri. Mulai dari keyakinan yang sudah *taken for granted* mengenai keberadaan Tuhan dengan sifat-sifatnya; fenomena nabi sebagai pesuruh Tuhan; hingga kepercayaan mengenai adanya sifat ruhaniah, teleologis-rasional, dan holistik segenap unsur alam semesta dan, pada saat yang sama, pandangan ihwal sifat hierarkis wujud (*hierarchy of being* atau *marâtib al-wujûd*) yang berada di dalamnya. Hierarki wujud ini bermula dari Tuhan yang murni bersifat imaterial hingga kemaujudan yang paling rendah dan bersifat material murni, melewati malaikat, dan manusia yang merupakan campuran kedua

unsur ini. Nuansa religius ini muncul dengan lebih kuat setelah periode Ibn Rusyd bersama lahirnya filsafat *isyrâqiyyah* (iluminisme), *'irfân* (teosofi atau tasawuf filosofis), dan *ẖikmah* (teosofi transenden). Dalam aliran-aliran ini, tradisi—Al-Quran dan Hadis—teologi, serta mistisisme sudah merupakan ramuan tak terpisahkan bersama metode peripatetik (*masysyâ'î*) Aristotelian. (Meski demikian, orang tak bisa gagal melihat perbedaannya dengan mistisisme, karena secara metodologis mistisisme tak meyakini metode rasional dalam mencapai kebenaran).

Jadi, memang filsafat Islam pada akhirnya bisa dilihat sebagai gabungan antara pemikiran liberal dan agama. Ia bisa disebut sebagai liberal dalam hal pengandalannya pada kebenaran-kebenaran primer dan metode demonstrasional untuk membangun argumentasi-argumentasinya. Pada saat yang sama, pengaruh keyakinan religius atau *quasi* religius amat dominan, baik dalam penerimaan kesepakatan mengenai apa yang dianggap sebagai kebenaran-kebenaran primer tersebut, maupun dalam pemilihan premis-premis lanjut dalam silogisme mereka.

Filsafat Islam pada akhirnya bisa dilihat sebagai gabungan antara pemikiran liberal dan agama. Ia bisa disebut sebagai liberal dalam hal pengandalannya pada kebenaran-kebenaran primer dan metode demonstrasional untuk membangun argumentasi-argumentasinya. Pada saat yang sama, pengaruh keyakinan religius atau *quasi* religius amat dominan ....

Demikian pula halnya dengan epistemologi filsafat Islam. Akal, bahkan dalam alirannya yang lebih peripatetik, tak pernah dipahami sebagai semata-mata rasio (*ratio* atau *reason*) yang bersifat *cerebral* (terkait dengan otak) belaka. Masih sebagai pengaruh Neoplatonisme, akal sejak awal sejarah filsafat Islam selalu terkait dengan *Nous*. Dan *Nous* pasti bukan sekadar rasio. Bahkan Tuhan, dalam Neoplatonisme identik dengan *Nous*. Barangkali memang, seperti dilakukan banyak orang, menerjemahkan *'aql* dengan intelek (*intellect*) jauh lebih tepat. Tercakup di dalam konsep intelek ini, bahkan lebih utama dari rasio, adalah apa yang disebut dengan intuisi atau "ilham" (pencerahan, iluminasi, atau *isyrâq*), atau terkadang disebut sebagai "kesadaran poetik". Sebagaimana *Nous* bersifat imaterial atau ruhani, maka *Nous* yang merupakan daya (*quwwah*) untuk mempersepsinya juga mencakup yang ruhaniah.

Sejak awal sejarah filsafat Islam ketika pengaruh Aristotelianisme masih amat kuat—apalagi dalam bentuk mistisisme, iluminisme, teosofi, dan hikmah—akal (*'aql*) selalu dipahami secara bertingkat-tingkat, dari akal material hingga apa yang mereka sebut sebagai "akal suci" (*al-'aql al-qudsî*),

Akal, bahkan dalam alirannya yang lebih peripatetik, tak pernah dipahami sebagai semata-mata rasio (*ratio* atau *reason*) yang bersifat *cerebral* (terkait dengan otak) belaka. ... menerjemahkannya dengan intelek (*intellect*) jauh lebih tepat. Tercakup di dalam konsep intelek ini, bahkan lebih utama dari rasio, adalah apa yang disebut dengan intuisi atau "ilham" (pencerahan, iluminasi, atau *isyrâq*), atau terkadang disebut sebagai "kesadaran poetik".

bahkan akal kenabian. Akal dalam aktualisasi-puncaknya ini dikaitkan dengan kemampuan untuk melakukan kontak (*ittishâl*) dengan Akal Aktif (*Al-'Aql Al-Fa' 'âl*)—sejenis Intelek yang, oleh sementara pemikir Muslim, diidentikkan dengan Malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu atau ilham.

Alhasil, orang boleh saja mempersoalkan kemurnian sifat "filosofis" Filsafat Islam. Kenyataannya, dalam segenap keliberalan metodenya, pengaruh religiusitas masih bekerja dengan kuat dalam pemikiran para tokohnya. Nah, apakah dengan demikian pemikiran yang berada di bawah pengaruh ajaran-ajaran ("dogma-dogma") masih bisa disebut sebagai filsafat—yang mestinya liberal dalam proses berpikirnya?

Buat yang berpikiran demikian, Anda mungkin bisa belajar dari Oliver Leaman, seorang profesor ahli sejarah filsafat Islam di Amerika Serikat. Menggemakan kembali pandangan Fazlur Rahman dan Toshihiko Izutsu sebelumnya, dia mengakui: "Pada masa yang lampau, saya sempat menganggap (tasawuf dan mistisisme yang banyak mewarnai filsafat Islam, khususnya pasca-Ibn Rusyd—HB) sebagai bukan filsafat sama sekali, dan lebih erat terkait dengan teologi dan peng-

alaman religius yang subjektif. Saya menganggap bentuk-bentuk pemikiran ini sebagai indikasi-indikasi suatu bentuk *schwarmerei* atau keliaran, yang saya pandang sebelah mata dengan gaya pelecehan Kantian. Saya sekarang berpikiran bahwa pada masa lampau pendekatan saya terhadap cara-cara berfilsafat ini terlalu terbatas. (Sesungguhnya, bahkan teologi dan tasawuf) memiliki kaitan yang jauh lebih banyak dengan tradisi peripatetik (yang bersifat rasional-analitik—HB)." (Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2002, hh. xi-xii.)

Lagi pula, persoalan pengaruh ajaran agama pada filsafat Islam hanya terkait dengan apa—yang dalam filsafat sains disebut sebagai *context of discovery* (konteks penemuan). Padahal rasional atau ilmiah tidaknya suatu karya pemikiran seharusnya dinilai dari *context of justification* (konteks justifikasi atau pembenaran). Karena, bahkan dalam *hard science* sekalipun, boleh jadi suatu penemuan (*discovery*) terjadi secara sama sekali tak "ilmiah" atau rasional. Bahkan, bukan tak ada suatu teori ilmiah yang ditemukan lewat mimpi, misalnya. Contohnya adalah penemuan rumus *benzena* oleh

Kekule. Kenyataan itu tak lantas berarti bahwa rumus yang ditemukan Kekule itu harus dianggap tidak ilmiah. Tolok ukurnya pada apakah penemuan tersebut bisa dijustifikasi secara ilmiah atau tidak. Kenyataannya, teori-teori atau pandangan-pandangan dalam filsafat Islam—meski mungkin penemuannya terjadi di bawah pengaruh agama—justifikasinya bersifat sepenuhnya rasional.

Dari uraian di atas, beberapa kesimpulan kiranya bisa ditarik. *Pertama*, filsafat Islam bisa disebut demikian—bukan "sekadar" filsafat Muslim atau filsafat Arab—karena sifat-menentukannya ajaran Islam di dalamnya. (Bahkan, bukan hanya filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd yang memang menjadikan teks-teks tradisi sebagai bahan ramuan filsafatnya, filosof Muslim peripatetik sejak Al-Kindi hingga Ibn Rusyd dikenal dengan upaya inkorporasi atau sedikitnya penyejajaran ajaran-ajaran Islam dengan prosedur rasional. Ibn Sina malah dikenal dengan karya tafsir Al-Quran, sementara Ibn Rusyd adalah juga seorang ahli fiqh yang terkenal dengan empat jilid karya *fiqh*-nya yang berjudul *Bidâyah Al-Mujtahid*). Meski demikian, ia tak kehilangan sifat filosofisnya dan "hak"-nya untuk diapresiasi sebagai se-

jenis filsafat karena kesetiaannya kepada kegiatan rasiosinasi (*ratiocination*) dalam segenap prosedur berpikirnya. Inilah kesimpulan kedua yang dapat kita tarik.

Akhirnya, sedikit tanggapan kiranya perlu diberikan kepada pernyataan sebagian orang yang mereduksi apa yang selama ini disebut sebagai filsafat Islam sebagai sekadar "contekan" filsafat Yunani. Pernyataan seperti ini kiranya hanya bisa muncul dari orang yang tak cukup akrab dengan filsafat Islam. Bukan saja, seperti telah disinggung di atas, warna ajaran Islam tersebar di mana-mana dalam segenap tema "tradisional" filsafat Yunani, kenyataannya filsafat Islam telah menyumbangkan banyak tema baru ke dalam khazanah filsafat, termasuk dalam epistemologi dan ontologi filsafat. Karena buku saku seringkas ini bukanlah tempat bagi pembahasan yang terperinci, maka saya hanya ingin mengajak Anda untuk membaca judul "Kontribusi Filosof Muslim kepada Filsafat" yang ditulis Muthahhari mengenai soal ini. Dalam tulisan tersebut, Muthahhari menyatakan bahwa filsafat Islam telah menyumbangkan banyak problem baru yang sama sekali tak pernah dibahas filsafat sebelumnya, di sam-

ping lebih banyak lagi pengembangan lebih lanjut problem-problem yang sudah pernah dibahas sebelumnya.[1][]

---

1 Edisi bahasa Indonesia berjudul *Filsafat Hikmah*, Mizan, 2002. Di antara problem-problem baru tersebut adalah problem-problem utama yang berkaitan dengan eksistensi, seperti realitas fundamental eksistensi (*ashâlah al-wujûd*), kesatuan eksistensi (*wahdah al-wujûd*), eksistensi mental (*al-wujûd al-dzihnî*), hukum-hukum noneksistensi, kemustahilan apa-apa yang sudah tak wujud untuk kembali (wujud), problem "menjadikan" (*ja'l*), kriteria kebutuhan sesuatu akan sebab, sifat konseptual (*i'tibârât*) kuiditas, hal-hal terpahamkan yang bersifat sekunder (*al-ma'qûlât al-tsanawiyyah*), sebagian dari jenis-jenis prioritas (*taqaddum*), berbagai jenis *hudûts*, berbagai jenis kemestian, kemustahilan, dan kemungkinan, sebagian dari jenis-jenis unitas multiplisitas, gerak substansial (*al-harakah al-jauhariyyah*), immaterialitas jiwa hewani (*al-nafs al-hayawâniyyah*), dan immaterialitas intelektualnya (*tajarrud 'aqlî*). Karakter fisik (hal-hal) yang baru (tercipta dalam waktu) dan karakter ruhani (hal-hal) yang baka (*jismâniyyah al-hudûts wa rûhâniyyah al-baqâ'*), penggerakan melalui penundukan (*fâ'iliyyah bi al-taskhîr*), kesatuan tubuh dan jiwa, karakter kombinasi materi dan *forma*, kesatuan dalam keserbaragaman daya-daya jiwa, pandangan bahwa relasi akibat dengan sebabnya adalah tatanan relasi iluminasionis, kebangkitan fisik di alam barzakh (*barzakh*), diketahuinya waktu sebagai dimensi keempat, prinsip realitas sederhana (*qâ'idah bâsith al-haqîqah*), dan sifat sederhana pengetahuan Ilahi meski karakternya terperinci. Itu semua belum termasuk sejumlah topik problem-problem yang mengalami perkembangan. Termasuk di dalamnya adalah problem-

problem kemustahilan, ihwal regresi tanpa ujung, non-materialitas jiwa, bukti-bukti bagi eksistensi Wujud Mutlak Ada, Kesatuan Wujud Mutlak Ada, kemustahilan munculnya "yang banyak" dari "yang satu", kesatuan subjek dan objek (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl*), serta hakikat subtansial bentuk-bentuk spesifik (*al-shuwar al-nau'iyyah*).

B A B 6

BERBAGAI ALIRAN DALAM FILSAFAT ISLAM

Ada sedikitnya lima aliran dalam filsafat Islam: *Pertama*, Teologi Dialektik (*'Ilm Al-Kalâm*); *kedua*, Peripatetisme (*Masysyâ'iyyah*); *ketiga*, Iluminisme (*Isyrâqiyyah*); *keempat*, Sufisme/Teosofi (*Tashawwuf* atau *'Irfân*), khususnya yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabî; *kelima*, Filsafat Hikmah (*Al-Hikmah Al-Muta'âliyah*).

Metode epistemologi yang digunakan oleh Teologi Dialektik hampir sama dengan metode Peripatetisme, yaitu bersifat deduktif-silogistik. Yakni, prosedur untuk mendapatkan kesimpulan (silogisme) dari mempersandingkan dua premis (pernyataan yang sudah disepakati terlebih dulu nilai kebenarannya). Dalam logika Aristotelian, dua

premis itu masing-masingnya adalah premis mayor (umum) dan premis minor (khusus).

Contohnya:

Premis Mayor	: Setiap yang berakal adalah manusia.
Premis Minor	: Aristoteles berakal.
Kesimpulan	: Aristoteles adalah manusia.

Hanya saja, dalam Peripatetisme proses silogistik tersebut didasarkan atau dimulai dari premis-premis yang telah disepakati sebagai kebenaran yang tak perlu dipersoalkan lagi (*primary truth*). Dari sini kemudian dapat diperoleh kebenaran-kebenaran yang, pada gilirannya, akan menjadi premis-premis baru bagi proses silogistik selanjutnya. Begitu seterusnya.

Sementara itu, Teologi Dialektik berangkat dari pemahaman baik dan buruk—ini yang menyebabkan teologi Islam disebut sebagai bersifat dialektik—yang dilandaskan pada kebenaran keagamaan. Misalnya, sudah menjadi kemestian bahwa Tuhan harus Mahakuasa. Dari sini dilakukanlah proses silogistik yang membawa kepada suatu kesimpulan mengenai kemestian keesaan Tuhan.

Sedikit catatan mengenai aliran Peripatetik (*Masysyâ'ìyyah*) ini. Istilah peripatetisme sendiri berasal dari sebuah kata Yunani (*peripatos*) yang berarti berjalan mondar-mandir (kata *masysyâ'ìy-yah* adalah terjemahan bahasa Arab harfiah atas kata *peripatos* ini). Penggunaan istilah ini disebut-kan sebagai merujuk kepada kebiasaan Plato untuk berjalan mondar-mandir—konon dengan terus di-ikuti oleh para muridnya yang tekun mendengar-kan—ketika mengajarkan filsafat. Meski penama-an ini sama sekali tak menggambarkan ciri utama aliran ini, ia dengan jelas menunjukkan pengaruh utama filsafat Yunani atas peripatetisme Islam ini. Kenyataannya, meski banyak melakukan revisi dan bahkan inovasi-inovasi yang sama sekali belum di-kenal sebelumnya dalam filsafat Yunani, peripate-tisme Islam memang dibangun atas dasar Aris-totelianisme dan (Neo)-Platonisme.

Adapun metode yang digunakan oleh Iluminis-me dan Sufisme atau Teosofi (*'Irfân*) adalah metode intuitif atau eksperiensial (berasal dari kata *expe-rience* = pengalaman). Peran intuisi ini, pada ke-nyataannya, tidak hanya ditemukan oleh para pemikir keagamaan, tetapi juga telah dilontarkan oleh Aristoteles jauh-jauh hari sejak abad ke-4

Dalam Peripatetisme, proses silogistik tersebut didasarkan atau dimulai dari premis-premis yang telah disepakati sebagai kebenaran yang tak perlu dipersoalkan lagi (*primary truth*). Dari sini kemudian dapat diperoleh kebenaran-kebenaran yang, pada gilirannya, akan menjadi premis-premis baru bagi proses silogistik selanjutnya. Begitu seterusnya.

sebelum Masehi. Dia menyatakan mengenai adanya "orang-orang yang bisa mencapai kesimpulan silogistik tanpa harus merumuskan silogisme". Yakni, tanpa harus melalui prosedur analitis penetapan premis-premis dan penarikan kesimpulan berdasarkan penyandingan premis-premis tersebut. Intuisi ini, dalam khazanah filsafat Islam, diidentikkan dengan hati (*qalb* atau *fu'âd*), atau bahkan dengan ruh, dan sebagainya.

Prinsip dasar Iluminisme, seperti juga Sufisme, adalah bahwa mengetahui sesuatu adalah untuk memperoleh suatu pengalaman tentangnya, yang berarti intuisi langsung atas hakikat sesuatu. Bahwa pengetahuan eksperiensial tentang sesuatu dianalisis—yakni, secara diskursif (logis)-demonstrasional—hanya setelah diraih secara total, intuitif, dan langsung (*immediate*). Dalam pengantarnya bagi bukunya yang paling penting, berjudul *H̲ikmah Al-Isyrâq* (Filsafat Iluminasi), Suhrawardi menyatakan, "Saya, pada awalnya, mendapatkan (gagasan-gagasan) bukan lewat proses berpikir (kogitasi), tetapi lewat sesuatu yang lain. Hanya setelah itu saya mencari bukti-bukti tentangnya."

Adapun perbedaan Iluminisme dengan Sufisme—dalam hal ini adalah *'irfân* (teosofi)—antara

Suhrawardi menyatakan, "Saya, pada awalnya, mendapatkan (gagasan-gagasan) bukan lewat proses berpikir (kogitasi), tetapi lewat sesuatu yang lain. Hanya setelah itu saya mencari bukti-bukti tentangnya."

lain adalah bahwa, meskipun sama-sama mengandalkan pada pengalaman langsung, Iluminisme—tak seperti tasawuf (non-*'irfân*)—percaya pada kemungkinan pengungkapan pengalaman tersebut melalui bahasa-bahasa diskursif-logis. Ini jugalah pandangan *'irfân* dan Filsafat Hikmah. Bahkan, dalam Filsafat Hikmah, pengalaman intuitif tersebut, bukan hanya mungkin, melainkan harus bisa diungkapkan secara diskursif-logis untuk keperluan verifikasi publik.

Akhirnya, sedikit tentang ontologi. Peripatetisme Islam tak secara khusus memberikan perhatian pada aspek ontologi. Di luar aspek epistemologi, peripatetisme banyak membahas kosmologi. Perhatian khusus kepada ontologi baru diberikan oleh *'irfân*, Iluminisme, dan Filsafat Hikmah. Dalam *'irfân*, yang ditekankan—dan inilah yang membedakannya dengan tasawuf biasa yang tidak secara khusus membahas persoalan wujud *qua* (sebagai wujud)—adalah prinsip kesatuan wujud segala sesuatu dan tingkatan-tingkatan (hierarki)-nya. Ontologi Iluminisme berlandaskan filsafat cahaya (*nûr*), yakni pengidentikkan wujud dengan cahaya, dan nonwujud atau nirwujud dengan ke-

gelapan. Di antara keduanya terdapat lapisan-lapisan wujud antara cahaya dan kegelapan.

Sedang Filsafat Hikmah, selain mengembangkan lebih jauh epistemologi Iluministik, menjadikan filsafat wujud (*being*) Ibn 'Arabî sebagai poros filsafatnya. Seraya mengembangkan prinsip *wah-dah al-wujûd* Ibn 'Arabî, Filsafat Hikmah menekankan prinsipialitas (fundamentalitas) eksistensi terhadap esensi. Yakni, bahwa yang real—yang memiliki korespondensi dengan realitas—adalah eksistensi. Sedangkan esensi—penampakan atau atribut-atribut lahiriah dan mental—sebenarnya tidak real dan hanya merupakan bentukan (keterbatasan) persepsi manusia (*i'tibârî*). Lebih dari itu, Filsafat Hikmah juga mengembangkan prinsip ambiguitas (*tasykîk*) wujud. Yakni bahwa wujud bersifat tidak tetap, melainkan berpindah-pindah dalam hierarki (tingkatan-tingkatan) wujud sejalan dengan gerak substansial. (Uraian lebih jauh mengenai masalah ini dapat dibaca di bab-bab selanjutnya).

Tabel ikhtisar ciri-ciri epistemologis dan ontologis aliran-aliran dalam filsafat Islam

Aliran	Epistemologi	Ontologi
Peripatetisme	Demonstrasional (diskursif-logis)	X
Tasawuf	Eksperiensial-intuitif	X
'Irfân	Eksperiensial-intuitif	**Kesatuan dan Hierarki Wujud**
Iluminisme	Eksperiensial-intuitif + logis-analitis	**Wujud sebagai Cahaya**
Filsafat Hikmah	**Eksperiensial-intuitif** + logis-analitis	**Prinsipialitas, Kesatuan, dan Ambiguitas Wujud**

BAB 7

SEJARAH RINGKAS FILSAFAT ISLAM*

Meski pada umumnya Filsafat Islam dipercayai sebagai berawal dari Al-Kindi (801-873), tetapi ada catatan bahwa orang Islam pertama yang disebut sebagai filosof adalah Iransyahri. Pemilihan Al-Kindi sebagai filosof pertama dalam sejarah Islam tentu terkait dengan kenyataan bahwa Al-Kindi-lah orang pertama yang berusaha merumuskan secara sistematis apa itu filsafat Islam. Pemikiran

---

* Sejarah ringkas filsafat ini hanya meliputi tonggak-tonggak penting. Demikian pula, hanya sebagian filosof yang disebutkan namanya di sini, meskipun pada kenyataannya terdapat jauh lebih banyak filosof dalam sejarah Islam, yang kualitasnya sama sekali tak lebih rendah dari mereka yang disebut namanya. Termasuk filosof-filosof yang tak dikenal membangun aliran khas, seperti Syaikh Waliyullah Al-Dahlawi, Syaikh Ahmad Sirhindi, dan sebagainya.

Al-Kindi sebenarnya masih dekat dengan teologi Islam (*'ilm al-kalâm*) yang sudah lebih berkembang dalam dunia pemikiran Islam. Dia memang dikenal sebagai seorang Mu'tazili (pengikut mazhab rasionalistik dalam teologi Islam). Karena posisinya sebagai filosof awal Islam, dan juga minatnya pada teologi, Al-Kindi merasa perlu untuk menulis buku *Filsafat Pertama (Al-Falsafah Al-Ûlâ)* sebagai semacam pembahasan tentang posisi (mungkin juga keabsahan) filsafat dalam keseluruhan pemikiran Islam. Dalam buku ini, Al-Kindi menunjukkan bahwa *concern* Filsafat Pertama (atau Metafisika) sesungguhnya sama dengan teologi, yakni tentang Tuhan. Selain itu, Al-Kindi juga menulis sebuah buku lain, *Al-Kasyf 'an Manâhij Al-Adillah*, yang merupakan semacam uraian tentang metodologinya dalam berfilsafat.

Meski sudah menyimpan banyak benih pembahasan yang belakangan dilakukan oleh filosof-filosof Islam yang mengikutinya, filsafat Islam (*masysyâ'î* atau peripatetik) baru benar-benar berkembang pada diri Al-Farabi dan Ibn Sina (980-1037). Pada keduanya—khususnya pada Ibn Sina yang biasa disebut sebagai filosof peripatetik Muslim *par excellence*—berbagai masa-

lah filsafat Yunani mendapatkan kesempatan untuk dikembangkan lebih jauh dalam lingkungan pemikiran Islam. Bukan saja masalah-masalah lama mendapatkan perkembangan-perkembangan baru, namun masalah-masalah baru yang tidak pernah (secara khusus) dibahas dalam filsafat pra-Islam diperkenalkan oleh keduanya. Misalnya filsafat kenabian, atau pembagian wujud menjadi yang-mungkin (*mumkin* atau *contingent*) dan yang-niscaya (*necessary*) dalam Ibn Sina. Juga persoalan pembedaan antara eksistensi (*wujûd* atau *being*) dan esensi atau *quiditas* (*quiddity* atau *mâhiyah*). Dalam keduanya, kosmologi, termasuk di dalamnya emanasi (yang bersumber dari Neo-Platonisme Porphiryan), mendapatkan pengembangan serta pewarnaan dengan unsur-unsur teologis Islam, bahkan juga tasawuf (lihat bab setelah ini). Demikian pula halnya dengan filsafat akal, yang di dalamnya filsafat kenabian ditempatkan.

Setelah Al-Farabi dan Ibn Sina, kita kenal beberapa filosof Muslim besar lainnya termasuk para filosof Muslim Andalusia, seperti Ibn Bajjah, Ibn Thufail, dan tentu saja Ibn Rusyd. Namun, jika Ibn Bajjah dan Ibn Thufail sedikit banyak mengem-

bangkan filsafat para filosof pendahulunya, maka Ibn Rusyd justru banyak mengkritik peripatetisme Islam yang berkembang sebelumnya sebagai didistorsi oleh Neo-Platonisme yang, sedikit banyak, bersifat iluministik. Ibn Rusyd pun lalu menjadikan pemurnian Aristotelianisme dari Neo-Platonisme sebagai salah satu tujuannya dalam berfilsafat. Adalah Ibn Rusyd, yang juga seorang ahli fiqh—penulis 4 jilid buku fikih terkenal, *Bidâyah Al-Mujtahid*—yang terkenal dengan "pemisahan" antara kebenaran keagamaan dan kebenaran filsafat, betapapun sesungguhnya kegiatan berfilsafat sepenuhnya mendapatkan pembenaran dari kebenaran keagamaan. Hal ini terungkap dalam risalahnya—ringkas tapi berpengaruh—yang berjudul *Fashl Al-Maqâl fî Taqrîr mâ bain Al-Hikmah wa Al-Syarî'ah min Al-Ittishâl* (Ungkapan Penentu mengenai Kaitan antara Filsafat dan Syariat). Ibn Rusyd juga dikenal dengan kritik-baliknya—melalui bukunya yang berjudul *Tahâfut Al-Tahâfut* (Kerancuan dari "Kerancuan")—atas Al-Ghazali yang mengecam habis-habisan filsafat (Ibn Sina) lewat bukunya yang berjudul *Tahâfut Al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filosof). Menurut Ibn Rusyd, yang dikritik oleh Al-Ghazali bukanlah filsafat itu sendiri,

melainkan filsafat yang telah terdistorsi oleh Neo-Platonisme itu. Kritik Al-Ghazali, sesungguhnya juga Ibn Rusyd, terhadap Ibn Sina belum juga berhenti di situ. Belakangan Fakhruddin Al-Razi, seorang teolog dan penulis kitab Tafsir, juga melakukan hal yang sama; kali ini lebih dari sudut pandang teologis.

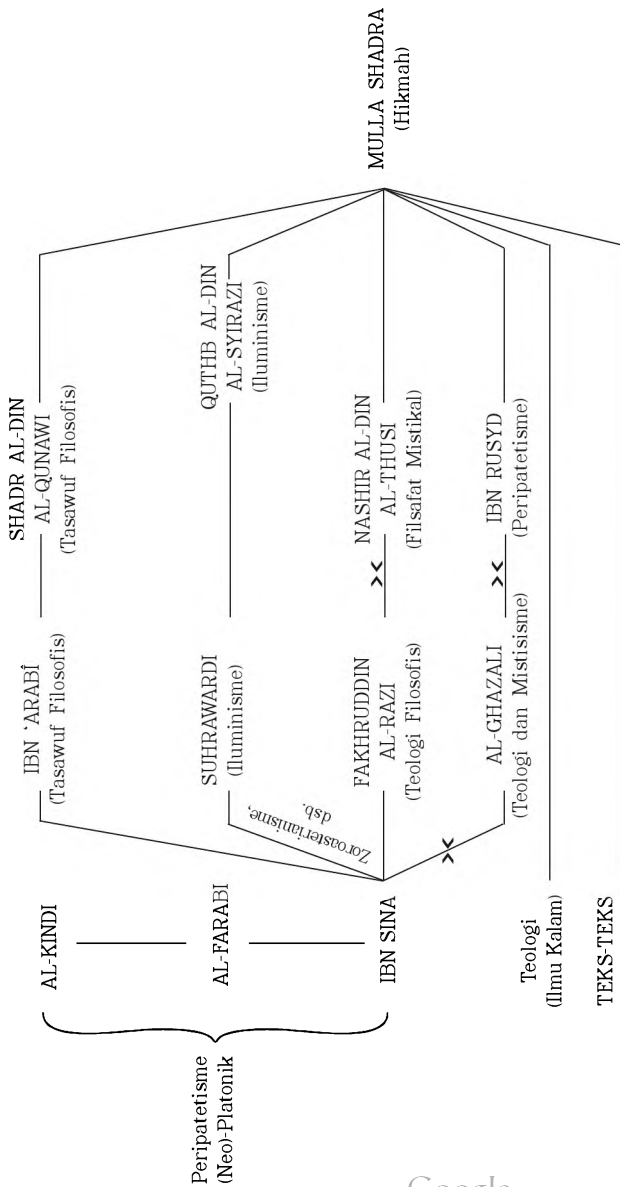
Dukungan yang sesungguhnya terhadap Ibn Sina baru datang lewat Nashir Al-Din Al-Thusi. Thusi berupaya membela pemikiran-pemikiran Ibn Sina dari kritik-kritik teologis Al-Razi. Dikombinasikan dengan minatnya terhadap tasawuf, pembahasan oleh Thusi sedikit banyak makin mendekatkan filsafat Islam ke tasawuf dan tradisi (teologis) Islam.

Namun, mata rantai paling penting yang menghubungkan filsafat dengan tasawuf adalah Shadr Al-Din Al-Qunawi. Dia adalah sahabat dan murid Ibn 'Arabî—sang *'ârif* besar—tetapi sekaligus juga murid Al-Thusi. Pada diri Qunawi-lah untuk pertama kalinya tradisi filsafat dan tasawuf bertemu. Warisan Qunawi, ditambah dengan tradisi iluminisme Islam yang dikembangkan oleh Syihab Al-Din Suhrawardi (antara lain melalui Quthb Al-Din Al-Syirazi), kelak menjadi dasar yang kuat

Mata rantai paling penting yang menghubungkan filsafat dengan tasawuf adalah Shadr Al-Din Al-Qunawi. Dia adalah sahabat dan murid Ibn 'Arabî—sang *'ârif* besar—tetapi sekaligus juga murid Al-Thusi. Pada diri Qunawi-lah untuk pertama kalinya tradisi filsafat dan tasawuf bertemu.

untuk berkembangnya aliran *Al-Hikmah Al-Muta'âliyah* yang ditokohi oleh Mulla Shadra. Jadilah dalam Mulla Shadra bergabung tradisi peripatetik, *'irfân*, dan iluminisme, sekaligus teologi dan tradisi Islam.

Demikianlah, sampai sekarang Filsafat Hikmah terus berkembang, khususnya di Persia dan Anak-Benua India. Perkembangan Filsafat Hikmah ini tak dengan sendirinya menyisikan tradisi Peripatetisme Islam. Bahkan di Persia, di mana Filsafat Hikmah berkembang pesat, kita masih dengan mudah mendapati aliran ini berkembang dengan baik, sampai sekarang.[]

SKEMA SEJARAH FILSAFAT ISLAM

KRONOLOGIS SEJARAH FILSAFAT ISLAM

Aliran \ Tahun	801-873	870-950	980-1037	1058-1111	1126-1198	1149-1209	1154-1191	1164-1240	1201-1274	1210-1274	1236-1311	1571-1640
Peripatetisme Neo-Platonik	Al-Kindi	Al-Farabi	Ibn Sina									
Teologi dan Mistisisme				Al-Ghazali								
Peripatetisme "Murni"					Ibn Rusyd							
Filsafat Mistikal						Fakhrudin Al-Razi						
Teologi Filosofis									Nashir Al-Din Al-Thusi			
Tasawuf-Filosofis								Ibn 'Arabi		Shadr Al-Din Al-Qunawi		
Isyrâqiyyah (Iluminisme)							Suhrawardi				Quthb Al-Din Al-Syirazi	
Hikmah Muta'aliyah												Mulla Shadra

B A B 8

PRINSIP-PRINSIP PERIPATETISME ISLAM (*MASYSYÂ'IYYAH*)

Salah satu ciri utama peripatetisme adalah epistemologinya yang berlandaskan pada metode logis-Aristotelian, yang bersifat diskursif-demonstrasional. Ciri lain Aristotelianisme adalah *hylomorfisme* (berasal dari kata *hyle*, yang berarti materi, dan *morph* yang berarti *forma* atau "bentuk"). Menurut prinsip ini, semua benda terbentuk sebagai komposit (gabungan) antara materi dan forma. Materi adalah bahan yang merupakan dasar, sedang *forma* adalah perkembangan (aktualisasi, *entelechia*) potensi materi. Jadi, pada dasarnya, *hylomorfisme* bersifat sepenuhnya material: segala sesuatu yang ada ini—menurut Aristoteles—bersifat sepenuhnya material. Dan, jelas, forma Aristotelian ini tak sama dengan *forma* ideal Platonik.

Yang disebut terakhir adalah semacam idea (gagasan) yang sepenuhnya bersifat immaterial (berada di alam nonmaterial) yang menjadi model yang berdasarnya segala sesuatu di dunia ini terbentuk. Gagasan tentang *forma* ideal Platonik ini lebih terasa perannya dalam Iluminisme dan filsafat-filsafat iluministik lainnya.

Meski filsafat Islam sejak Al-Kindi—melewati, antara lain, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Thufail, dan Ibn Bajjah—hingga Ibn Rusyd disebut sebagai bersifat peripatetik, pada kenyataannya ia banyak dipengaruhi Neo-Platonisme—kecuali Ibn Rusyd yang memang memiliki misi untuk membersihkan Aristotelianisme dari Neo-Platonisme. Neo-Platonisme adalah aliran yang dikembangkan terutama oleh Plotinus. Pengaruh ini, secara langsung, bersumber pada sebuah ringkasan (parafrase) dari 3 Bab *Ennead* karya Plotinus, yang disalahpahami sebagai karya Aristoteles. Di dunia Islam, karya ini memang dikenal sebagai *Atsulujia Aristuthalis* (*Theologia Aristoteles* atau *Theologia* saja). Meski demikian, menurut hemat penulis, tak dapat dikatakan bahwa jika para filosof Muslim tak menemukan atau menyalahpahami karya Plotinus itu sebagai karya Aristoteles, maka

filsafat Islam tak akan bersifat (Neo)-Platonik dan sebagai gantinya, bersifat sepenuhnya Aristotelian. Dengan satu dan lain cara, tampaknya Platonisme—yang lebih membuka ruang bagi yang-spiritual dan yang-religius—cepat atau lambat akan memberikan pengaruhnya kepada filsafat Islam. Sebab, tentu saja filsafat Islam lebih memiliki afinitas kepada pemikiran yang bersifat religius pula. Memang, kenyataannya, berbeda dari Aristotelianisme murni, pembahasan dalam aliran ini sesungguhnya tak bebas dari iluminisme. Bahkan, adalah Plotinus yang pertama kali mengembangkan konsep tentang Tuhan (*The One*), sebagai tampak dalam paham emanasi, yang akan dibahas di bawah ini.

Dalam sejarah filsafat Islam, Ibn Sina biasa disebut sebagai filosof Muslim peripatetik *par excellence.* Memang tampak sekali ciri-ciri Aristotelian dalam pemikiran-pemikirannya. Namun, seperti juga pada para filosof Muslim lain yang biasa disebut sebagai bersifat peripatetik, orang tak akan gagal melihat besarnya pengaruh Neo-Platonisme dalam pemikirannya. Bahkan, di masa-masa lebih lanjut hidupnya, Ibn Sina menjadi lebih cenderung kepada tasawuf. Hal ini dapat dilihat

dalam 3 bab terakhir buku *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*, yang merupakan salah satu karyanya yang telah matang. Dalam bab-bab yang dijudulinya *Maqâmât Al-'Ârifîn* (Kedudukan-Kedudukan Para 'Arif/Sufi) itu, Ibn Sina benar-benar memfokuskan diri pada metode tasawuf. Tetapi, bukan hanya itu; dalam berbagai risalah-risalah-ringkasnya, khususnya *Risâlah fî Al-'Isyq*, nada Ibn Sina sudah sepenuhnya sufistik. Selain menjadikan kecintaan sebagai basis segala sesuatu, termasuk pengetahuan, Ibn Sina tak segan menggunakan kata *ittihâd* (penyatuan) dengan Tuhan sebagai puncak pengalaman manusia, menggantikan kata *ittishâl* (kontak) dengan Akal Kesepuluh yang biasa mencirikan pemikiran peripatetik. Tampak di sini pengaruh prinsip *Sympathea* (*Sympathy* atau Simpati) Plotinian—yakni, bahwa segala sesuatu di alam semesta ini terikat dalam sebuah kesatuan "sistemik" berdasar simpati atau cinta—di dalam pemikirannya mengenai masalah ini. Sebagian ahli tentang Ibn Sina menyatakan bahwa pada akhir-akhir hidupnya Ibn Sina menulis sebuah buku yang berjudul *Manthiq Al-Masyriqiyyîn* (Logika Kaum Iluminis) yang—meski pendapat ini ditentang oleh sebagian ahli yang lain—dianggap bersifat iluministik (sayang, yang

bisa ditemukan dari buku ini hanyalah bagian Mukadimahnya saja).

Bahkan Al-Farabi pun disebut-sebut sebagai memiliki gaya hidup seorang sufi. Sebagian juga menisbahkan buku *Fushûsh Al-Hikam*—berjudul sama tapi berbeda dengan buku karya Ibn 'Arabî—yang sepenuhnya sufistik kepada filosof Muslim ini. Selanjutnya, tak sulit juga untuk melihat kandungan-kandungan iluministik dalam karya-karya Ibn Thufail (*Hayy ibn Yaqzhan*, "Sang Hidup Putra Sang Jaga") dan Ibn Bajjah (*Al-Tadbîr Al-Muwahhid*, "Pemerintahan Sang Soliter").

Emanasi sebagai Basis Kosmologi

Awalnya adalah Tuhan yang Tunggal, tak ada sesuatu selain-Nya. Lalu, terjadilah emanasi (*al-faydh*) Ilahi, yang darinya bermulalah proses penciptaan alam semesta (*ibdâ'*). Alam semesta yang tercipta sebagai hasil proses emanasi ini tersusun dalam hierarki-hierarki. Mulai dari Allah—yang tertinggi, bahkan melampaui batas apa pun—melewati wujud-wujud imaterial murni di bawahnya, hingga wujud paling rendah dari bagian material alam semesta.[1]

1 Wujud Allah, karena ia imaterial, dipersepsikan sebagai mengambil bentuk inteligens atau akal (*'aql* atau *rûh*). Persis

Menurut teori emanasi ini, wujud Allah sebagai suatu wujud Inteligens (Akal) Mutlak yang berpikir—yakni, berpikir tentang dirinya, "sebelum" adanya wujud-wujud yang selain-Nya—secara otomatis menghasilkan—(yakni, memancarkan)—Akal Pertama (*Al-'Aql Al-Awwal*) sebagai hasil "proses"-berpikir-Nya. Menurut sebuah hadis qudsi, Allah Swt. berfirman, "*Yang pertama kali aku ciptakan adalah* al-'aql, *Sang Akal* (Akal Pertama)."

Pada gilirannya, Sang Akal—sebagai akal—berpikir tentang Allah dan, sebagai hasilnya, terpancarlah Akal Kedua. Proses ini berjalan terus hingga berturut-turut terciptalah Akal Ketiga, Akal Keempat, dan seterusnya hingga Akal Kesepuluh. Akal Kesepuluh ini adalah akal terakhir dan terendah dalam tingkatan-tingkatan wujud di alam imaterial.[2]

---

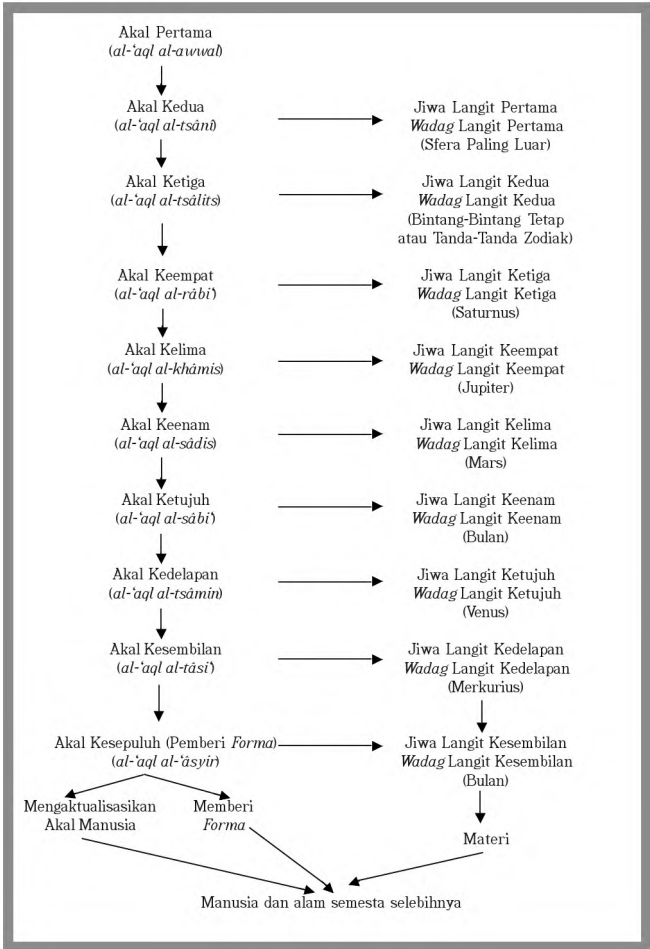
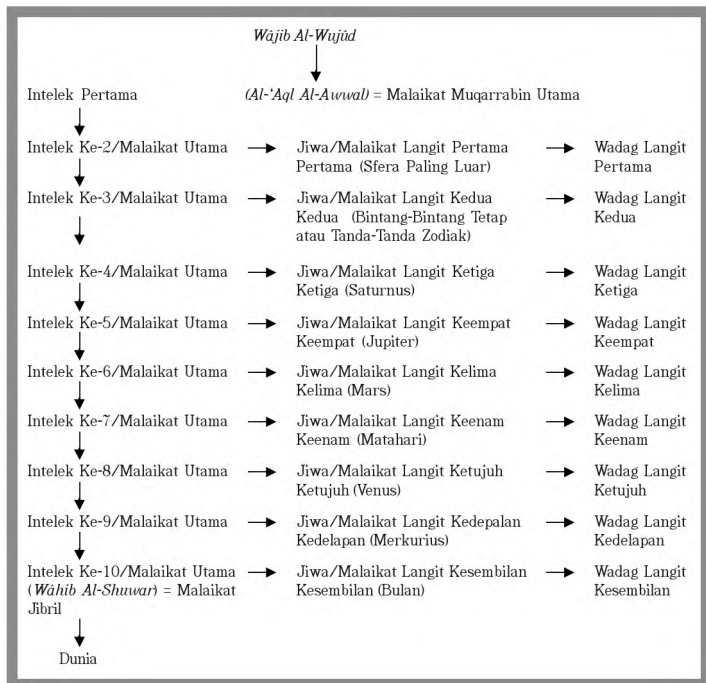
sebagaimana manusia, yang, jika ia dipisahkan dari keberadaan badannya yang material, menyisakan hanya aspek wujud imaterialnya—yakni akal (*'aql* atau *rûh*). Mengenai makna akal sebagai identik dengan *rûh*, lihat Bab 10, "Tingkatan-Tingkatan Wujud Menurut para *Hukamâ'*".

2 Dalam terminologi Al-Quran disebut sebagai *'âlam al-amr* sebagai berbeda dari alam materi atau alam *al-khalq*. Ingat pula ayat Al-Quran bahwa sesungguhnya "*ruh itu adalah termasuk* amar *Rabb-ku*" (QS Al-Isrâ' [17]: 85).

Nah, di samping terciptanya akal-akal tersebut, proses ini juga menghasilkan terciptanya jiwa dan *wadag* planet-planet. Untuk menjelaskan masalah ini, marilah kita kembali kepada berbagai tingkatan akal tersebut. Selain berpikir tentang Allah sebagai Sumber Penciptaannya, Akal Kedua juga berpikir tentang dirinya sendiri. Namun, dari proses ini terpancarlah (baca: terciptalah) jiwa dan *wadag* planet tertinggi—yang pertama dalam tingkatan planet—yang disebut sebagai planet atau langit pertama (*al-samâ' al-ûlâ).* Selanjutnya, proses berpikir tentang diri sendiri ini dilakukan oleh Akal Ketiga hingga Akal Kesepuluh dengan hasil terciptanya, secara berturut-turut, jiwa dan *wadag* bintang-bintang tetap (*al-kawâkib al-tsâbitah*), Saturnus (*Zuhal*), dan seterusnya, hingga terciptanya bulan (*al-qamar*) sebagai planet kesembilan dan bumi (*al-ardh*) sebagai planet kesepuluh. (Mengenai tingkatan-tingkatan wujud sebagai hasil proses penciptaan berdasarkan emanasi ini selengkapnya, lihat Bagan 1 dan 2.)

Pertanyaannya, mengapa proses emanasi berhenti pada Akal Kesepuluh? Jawabannya jauh dari rumit. Hal ini hanya terkait dengan perkembangan astronomi pada era filosof Muslim masa

itu—yang didominasi oleh pandangan Ptolemeus. Dalam astronomi Ptolemeus, planet-planet dipercayai berjumlah sepuluh. Untuk menghasilkan sepuluh planet itulah, akal pun dibatasi hingga berjumlah sepuluh. Dan sudah tentu pandangan seperti ini sekarang sudah usang.

Kembali kepada penciptaan planet-planet, yang perlu diperhatikan adalah bahwa, berbeda dengan planet-planet lain, planet bumi tak lagi bersifat imaterial murni, tetapi telah merupakan campuran antara yang imaterial (*'aql* atau *rû<u>h</u>*) dengan yang material. Dengan kata lain, semua wujud di bumi merupakan gabungan (komposit) antara materi (*mâddah*) dengan *forma* (*shûrah*)—yang bersifat imaterial. Sebagai ilustrasi yang paling jelas adalah manusia yang merupakan gabungan antara badan atau *wadag* yang bersifat materi dengan akal atau ruh yang bersifat imateri. Pada dasarnya, seluruh ciptaan—termasuk apa yang selama ini kita anggap benda mati—merupakan gabungan dari materi dan ruh seperti disinggung di atas, jiwa-jiwa. Di bumi ini tak ada materi mutlak ataupun akal atau ruh mutlak. Untuk benda mati, *forma* (*shûrah*) itulah akal atau ruhnya.

Bagan 1. Emanasi Menurut Al-Farabi

Bagan 2. Emanasi Menurut Ibn Sînâ

Nah, aspek materi ciptaan atau wujud di bumi terbentuk di bawah pengaruh planet bulan. Sementara itu, *forma* diberikan oleh Akal Kesepuluh. Ini sebabnya Akal Kesepuluh disebut sebagai Pemberi *Forma* (*Dator Formarum* atau *Wahb Al-Shuwar)* yang sering sekali diidentikkan dengan Malaikat Jibril.

Memang, Akal Kesepuluh, yang juga biasa disebut sebagai Akal Aktif (*Al-'Aql Al-Fa''âl*) ini juga ber-"tugas" untuk memberikan—tepatnya, seperti akan kita lihat dalam pembahasan kita tentang akal di bawah ini, mengaktualisasikan—intelek (akal) manusia dan, dengan demikian, "memberi"-nya ilmu (pengetahuan). Yang terakhir ini bisa disebut sebagai pencerahan (*ilhâm*), atau wahyu jika terkait dengan para nabi. Jika rantai proses penciptaan di alam imaterial bersifat menurun, rantai hierarki maujud di bawahnya—yakni di alam (gabungan antara yang imaterial dan) material—bersifat menaik.

Seperti telah disinggung di atas, yang terendah di alam seperti ini adalah materi murni—yang pada praktiknya tidak ada. Nah, dalam filsafat Islam maujud komposit yang biasa disebut sebagai jiwa mineral (*al-nafs al-'aqdiyyah*)—adalah yang unsur materinya relatif paling dominan. Dari sini, kita mendapati berturut-turut jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabâtiyyah),* jiwa hewan (*al-nafs al-ḫayawâniyyah*), dan jiwa manusia yang berpikir (*al-nafs al-nâthiqah*). (Lihat Bagan 3.)

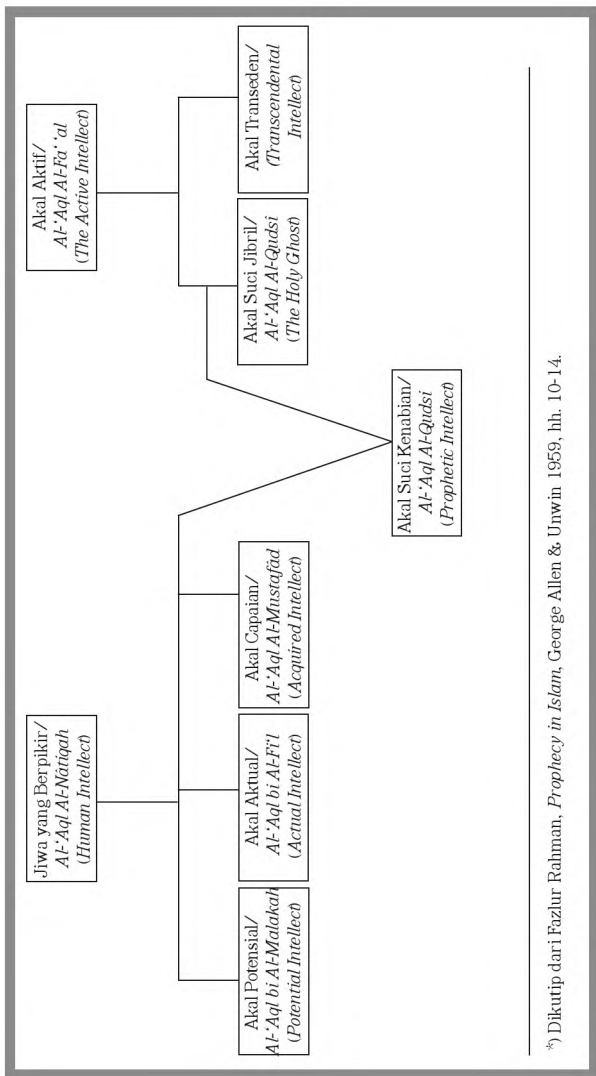
Bagan 3. Tingkatan-tingkatan jiwa manusia

Jiwa yang di atas merupakan pengembangan—sebutlah evolusi, jika mau—dan meliputi, jiwa yang lebih rendah. Jiwa manusia, terdiri dari, dan meliputi, jiwa tumbuhan dan jiwa hewan. Setiap bagian jiwa ini menyumbang pada natur manusia. Jiwa tumbuhan menyambung pada aspek vegetatif (nutritif dan apetitif) manusia, sementara jiwa hewan menyumbangkan aspek emosi (*syahwat*) padanya.[]

B A B 9

AKAL DAN PEMBAGIAN-PEMBAGIANNYA

Seperti diuraikan sebelumnya, di atas segalanya, manusia adalah hewan yang berpikir (*al-ḫayawân al-nâthiq*). Lalu, bagaimanakah struktur, tingkatan-tingkatan, dan fungsi unsur-unsur jiwa berpikir (*al-nafs al-nâthiqah*) manusia (lihat Bagan 1.)

Tingkatan terendah akal manusia adalah Akal Potensial (*Al-'Aql bi Al-Malakah*). Setelah mendapatkan stimulasi dari (persepsi) indriawi, yang kemudian diolah di bagian-bagian akal yang lebih rendah, Akal Potensial tertransformasikan menjadi Akal Aktual. Dengan demikian, si subjek berpikir menjadi sadar tentang pengetahuan tertentu. Akan tetapi, jika dalam Akal Potensial, pengetahuan tersebut masih terdapat dalam keterikatannya dengan persepsi indriawi, pada tingkat Akal Aktual,

*) Dikutip dari Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, George Allen & Unwin 1959, hh. 10-14.

Bagan 1. Klasifikasi Jiwa Berpikir menurut Ibn Sina

pengetahuan tersebut telah dilepaskan darinya dan dengan demikian menjadi *forma* (sepenuhnya).

Ketika akal manusia telah mencapai tingkat capaian (*mustafâd*) dan bersifat sepenuhnya formal (berasal dari kata *forma*), terbukalah peluang untuk berhubungan—secara teknis disebut sebagai kontak (*ittishâl*)—dengan Akal Aktif yang juga sepenuhnya bersifat formal. Pada saat inilah pencerahan akal manusia oleh Akal Kesepuluh mengaktualisasikan ilmu pengetahuan dan, dengan demikian, manusia menjadi "tahu" atau tercerahkan tentang hal-hal yang belum diketahuinya pada tingkat-tingkat akalnya yang lebih rendah.

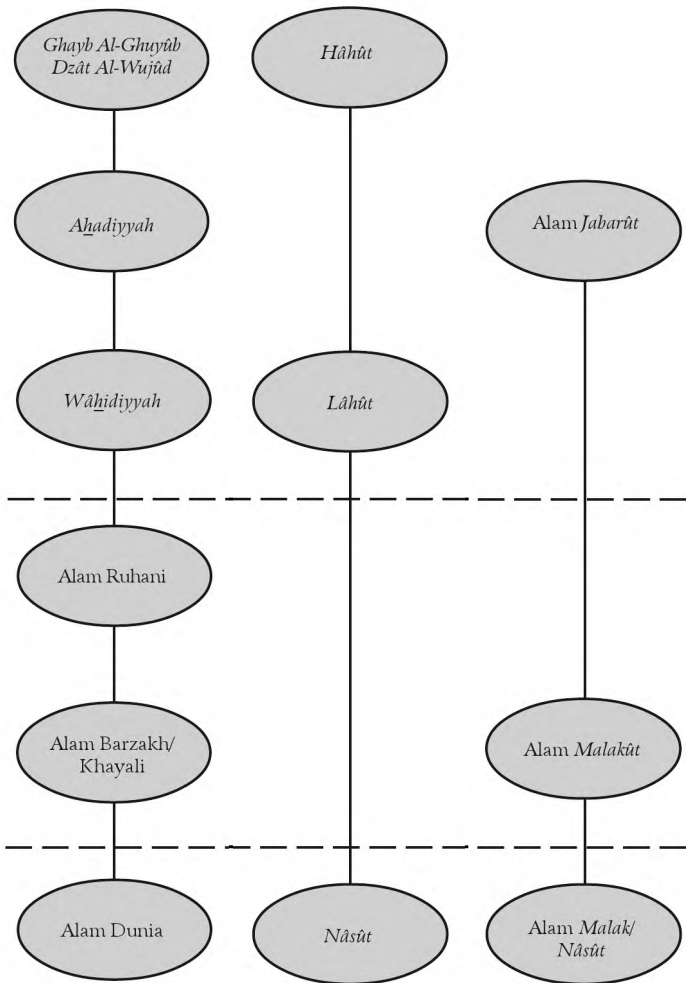
Dalam pandangan Ibn Sina, masih ada tingkatan lebih tinggi yang disebut sebagai akal suci (*al-'aql al-qudsi*). Akal suci adalah tingkatan akal yang hanya bisa dicapai oleh orang-orang dengan tingkatan intelektual yang paling tinggi. Jika pengetahuan yang diperoleh lewat kontak akal capaian dengan Akal Kesepuluh lebih bersifat filosofis, maka yang berbasis akal suci mengambil bentuk ilham atau wahyu.[]

BAB 10

TINGKATAN-TINGKATAN WUJUD MENURUT PARA *HUKAMÂ'*

Di antara salah satu tema utama filsafat Islam, dan yang membedakannya dengan filsafat modern, adalah adanya tingkatan-tingkatan keberadaan segala sesuatu—biasa disebut dengan *marâtib al-wujûd* (tingkatan-tingkatan wujud, *hierarchy of being*). Menurut prinsip ini, wujud terbagi ke dalam tingkatan-tingkatan, mulai dari Wujud Puncak yang bersifat Mutlak, yaitu Tuhan (Allah), hingga yang paling rendah, yakni materi awal (*al-hayûlâ al-ûlâ, materia prima, prime matter*). Tingkatan-tingkatan sebagaimana yang ditunjukkan oleh teori emanasi, yang telah diuraikan sebelumnya, adalah salah satu bentuk pengungkapan tingkatan-tingkatan wujud tersebut—oleh para filosof. Kaum teosof (*hukamâ'*) atau *'irfân* (gnostik) memiliki cara pengungkapan

yang, meski masih bisa dikatakan konsisten dengan cara kaum filosof, agak berbeda.

Cara paling sederhana untuk mengungkapkan pandangan kaum teosof ini adalah dengan membagi wujud ke dalam tiga kelompok: yang mutlak bersifat ruhani (Tuhan), dan yang ruhani, yang khayali (*imajinal*), serta yang *jismâni* (fisis-material). Kadang-kadang, dunia yang bersifat ruhani disebut sebagai *'âlam al-amr* (alam yang berada di bawah perintah/hukum-hukum Allah yang bersifat nonmaterial. "Katakanlah, ruh itu berada di bawah amar/pengarahan Tuhanku" (QS Al-Isrâ' [17]: 85); yang material disebut sebagai *'âlam syahâdah* (alam kasat indra atau alam kendria), sementara yang merupakan dunia di antara keduanya disebut *'âlam barzakh* (atau alam khayal tersebut di atas). (Lihat Bagan 1). Alam khayal adalah alam perantara yang terletak di antara alam fisik (*'âlam syahâdah*) dan alam spiritual (alam ruhani). Eksistensi di alam ini sudah tak lagi bersifat fisikal—tak bersifat konkret alias tak menempati ruang 3 dimensi dan tak dapat menjadi sumber gerak—tetapi masih memiliki beberapa sifat alam fisik seperti bentuk, ukuran, jumlah, dan sebagainya. Dengan kata lain, ia

Bagan 1. Hierarki Wujud menurut Para *Hukamâ'*

belum lagi sepenuhnya bersifat ruhani. Contohnya adalah seperti bayangan objek dalam cermin. Bayangan masih memiliki bentuk ukuran, dan jumlah, tapi sudah tak lagi menempati ruang 3 dimensi dan tak pula menjadi sumber gerak. Contoh lain adalah objek-objek di alam mimpi. Memang, alam mimpi, sebagaimana juga alam barzakh, berada pada tataran alam ini. Dalam hubungan ini, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa siksa alam kubur (alam barzakh) adalah bersifat seperti mimpi buruk, dan sebaliknya.

Alam ruhani-mutlak (hadirat ilahi atau ketuhanan) terkadang masih dibagi lagi menjadi beberapa tingkatan. Yakni *Ghayb Al-Ghuyûb* (yang paling gaib dari yang gaib), *ah̲adiyyah* (ketakberbilangan, keesaan mutlak), dan *wâh̲idiyyah* (kesatuan). (Perhatikan, dalam bahasa Arab *ah̲ad* dan *wâh̲id* sama-sama bermakna "satu", hanya saja *ah̲ad* bersifat esa mutlak sedangkan *wâh̲id* mengimplikasikan kemungkinan adanya bilangan dua, tiga, dan seterusnya). *Ghayb Al-Ghuyûb* adalah tingkatan tertinggi hadirat Ilahi yang berada di luar jangkauan kemampuan manusia; disebut juga *Dzât Al-Wujûd*. Inilah, menurut sebagian teosof, yang dirujuk sebagai (Zat) Allah dalam hadis: "berpikirlah tentang

ciptaan Allah, tetapi jangan berpikir tentang (Zat) Allah."

Pembagian lain menyebut alam ruhani—yakni alam tertinggi—sebagai alam *jabarût*, kemudian disusul oleh alam *malakût*, (yang kurang-lebih identik dengan alam khayal), baru alam *malak* atau *nâsût* (yakni alam fenomenal). Ada juga yang menamai tingkatan-tingkatan wujud ini dengan *H̲âh̲ût* (Wujud Mutlak Allah), *Lâhût* (Wujud Allah yang termanifestasi di tingkatan keberbilangan), dan *nâsût* (alam "manusia").

Sebagaimana telah disinggung dalam judul sebelumnya, alam *malak* atau *nâsût* ini kemudian dibagi-bagi menjadi alam manusia, hewan, tumbuhan, dan mineral—sebagai wujud terendah yang merupakan materi yang telah memiliki bentuk (*shûrah*, *form*, atau *forma*). Manusia pun, sebagai makhluk berakal (*homo sapiens*, *al-h̲ayawân al-nâthiq*), memiliki berbagai tingkatan akal. (Lihat Bagan 1 di Bab 8).

Sejalan dengan tingkatan-tingkatan wujud di atas, manusia dikaruniai dengan berbagai daya (fakultas) untuk mempersepsi alam-alam tersebut. Yang paling rendah adalah indra (untuk memper-

sepsi alam material-fisis), jiwa (*nafs*)—dalam hal ini, yang belum mencapai tingkatan yang stabil—untuk mempersepsi alam khayal, dan *fu'âd* (hati dalam tingkat lebih tinggi atau yang telah stabil)—kadang-kadang diidentikkan dengan ruh (*rûh*, atau *'aql* atau intelek, dan bukan sekadar rasio yang berada di tingkatan lebih rendah). *Fu'âd* ini juga dapat diidentikkan dengan *nafs* pada tingkatan paling tinggi, yakni *al-nafs al-muthma'innah* (jiwa yang stabil, tenang).[]

BAB 11

FILSAFAT ILUMINASI (*ISYRÂQIYYAH*) SUHRAWARDI

Gagasan tentang suatu iluminasi Ilahi dalam pikiran, yang merupakan inti aliran iluminisme telah berkembang dalam sejarah, baik dalam konteks filosofis maupun keagamaan. Seringkali aliran ini mengaitkan kedua tipe pemikiran ini. Seringkali pula ia membawa nuansa keagamaan bahkan dalam penerapan-penerapannya yang lebih filosofis. Aliran ini dipercaya dimulai oleh Plato, meskipun deskripsi yang lebih akurat menunjukkan bahwa aliran ini sesungguhnya telah lahir jauh lebih dini dari itu, yakni dalam masa-masa Sokratik dan pra-Sokratik. Para filosof *Isyrâqiyyah* berbicara tentang suatu kilatan-mendadak pemahaman atau ilham dalam pikiran. Selama periode Hellenistik dan Romawi, aliran ini terserap dan tergabungkan dalam pikiran Kristiani dan Yahudi.

Para filosof *Isyrâqiyyah* berbicara tentang suatu kilatan-mendadak pemahaman atau ilham dalam pikiran.

Dalam pemikiran Kristiani, teori tentang iluminasi telah berkembang hingga mencapai ungkapannya yang tertinggi dalam karya St. Augustinus. Melalui Thomas Aquinas, teori ini telah menjadi "mode" di antara sejumlah pemikir abad ketiga belas, seperti St. Bonaventura, bahkan juga di abad-abad yang lebih belakangan. Ia bergema dalam pemikiran sekelompok pemikir modern, semisal Melebranche. Dalam masa-masa Abad Pertengahan dan sesudah itu, bahasa iluminasi makin menjadi ciri khusus penulis-penulis mistikal dan penulis-penulis tentang kehidupan spiritual lainnya. Dalam sejarah filsafat Islam, perkembangan ini menemukan bentuk-khasnya dalam *Isyrâqiyyah* Suhrawardi.

Syihab Al-Din ibn Habasy ibn Amirak ibn Abu Al-Futuh Al-Suhrawardi lahir pada 1154 di Suhraward, sebuah daerah di bagian barat laut Iran. Mula-mula dia belajar filsafat dan teologi di Maraghah dari Majd Al-Din Al-Jili, yang juga guru dari Fakhruddin Al-Razi, kemudian berpindah ke Isfahan untuk belajar dari Fakhruddin Al-Mardini. Dia tinggal selama beberapa tahun di bagian Barat Daya Anatolia, mengabdi kepada para penguasa dan pangeran Saljuk, sebelum ber-

pindah ke Aleppo pada 1183. Di sini dia mengajar dan menjadi sahabat Sultan Al-Malik Al-Zahir Al-Ghazi (putra Shalah Al-Din Al-Ayubi). Namun, karena dituduh oleh otoritas eksoterik keagamaan sebagai telah menyelewengkan agama, di samping mungkin juga karena persaingan politis, Suhrawardi dieksekusi pada 1191. Karena cara kematiannya ini, dia pun dikenal dengan sebutan *al-maqtul* ("yang terbunuh") atau *al-syahîd* ("sang martir").

Tulisan-tulisan Suhrawardi dapat dibagi menjadi tujuh kategori. *Pertama*, *Kitâb Al-Talwîhât*, *Kitâb Al-Muqâwamât*, *Kitâb Al-Masyâri' wa Al-Mutharahât*, dan *Kitâb Hikmah Al-Isyrâq*. Ini tampaknya dimaksudkan oleh Suhrawardi agar dipelajari secara berurutan, dan kurang-lebih dipaparkan mengikuti tradisi Peripatetik, tetapi dengan teknik dan kosakata yang khas, yang digambarkan oleh Suhrawardi sebagai pergeseran dari Filsafat Diskursif (*Hikmah Bahtsiyyah*) ke Filsafat Intuitif (*Hikmah Dzauqiyyah*).

Kedua, sehimpun kisah simbolik—oleh Henry Corbin, seorang pengkaji Suhrawardi, disebut sebagai resital visioner—yang sebagian besar ditulis dalam bahasa Persia dan hanya sebagian kecil dalam bahasa Arab. Karya-karya ini meng-

gambarkan perjalanan jiwa melalui tahap-tahap pengembangannya. Kisah-kisah ini sekaligus menawarkan gambaran-gambaran tentang beberapa konsep iluminasionis.

Karya-karya selebihnya terdiri atas beberapa risalah ringkas dalam bahasa Arab, seperti *Hayâkil Al-Nûr* dan beberapa dalam bahasa Persia, yang menjelaskan Filsafat Iluminasionis dalam bentuk yang lebih sederhana, sekumpulan doa dan zikir, dan beberapa terjemahan dan komentar (*syarẖ*).

Nilai penting pemikiran *Isyrâqiyyah* Suhrawardi di masa modern dibuktikan oleh kenyataan bahwa sejak awal abad ke-20, para orientalis dan sejarahwan filsafat telah mengenali Suhrawardi sebagai seorang tokoh penting dalam filsafat Islam pasca-Ibn Sina. Carra de Vaux pada 1902 dan Max Horten pada 1912 masing-masing menulis suatu esai tentangnya. Pada 1929, Louis Massignon memberikan suatu klasifikasi tentang karya-karyanya. Otto Spies menyunting dan menerjemahkan beberapa alegori filosofis Suhrawardi, sepuluh tahun setelah itu. Sementara itu, Helmut Ritten, hampir pada masa bersamaan, membantu para orientalis sezamannya dalam menjernihkan kebingungan mereka untuk membedakan tokoh ini

dengan sufi lain yang juga terkenal, bernama Abu Najib Suhrawardi, penulis salah satu buku standar dalam tasawuf dengan judul *Adab Al-Murîdîn.*

Tetapi, pengakuan paling penting terhadap *Isyrâqiyyah* datang dari filosof Prancis ahli Heidegger, Henry Corbin, yang belakangan mendedikasikan seluruh sisa hidupnya untuk menyunting dan menerjemahkan karya-karya Suhrawardi—dan filosof iluminis lainnya, khususnya Mulla Shadra—di samping menulis beberapa karya tentang aliran ini. Menurutnya, iluminisme Suhrawardi telah membuka jalan bagi suatu dialog dengan wacana-wacana dan upaya-upaya modern untuk mencarikan tempat bagi pengalaman religius atau mistis dalam dunia ilmiah. Demonstrasi paling belakangan mengenai hal ini telah mengambil bentuk penerbitan sebuah buku karya seorang filosof Muslim kontemporer, Mehdi Ha'iri Yazdi.[1] Buku ini, oleh banyak kalangan, dianggap berhasil dalam menampilkan iluminisme Islam sebagai suatu

---

1 Bukunya, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence*, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Ilmu Hudhuri*, Mizan, Bandung, 1994.

Menurut Henry Corbin, iluminisme Suhrawardi telah membuka jalan bagi suatu dialog dengan wacana-wacana dan upaya-upaya modern untuk mencarikan tempat bagi pengalaman religius atau mistis dalam dunia ilmiah.

sistem epistemologis yang dapat berdialog dengan pemikiran-pemikiran modern seperti yang diungkapkan Bertrand Russel, Cunningham, Wittgenstein, Kant, dan William James.

Seperti ditulis oleh beberapa peneliti modern, aliran ini bisa dipandang sebagai suatu sistem pemikiran yang lengkap dan secara ilmiah bisa dipertanggungjawabkan.

Demikianlah, setelah melewati komentar-komentar (*syarh*) dan pengembangan-pengembangan oleh pemikir-pemikir sesudahnya, terutama Syams Al-Din Al-Syahrazuri (abad ke-13) dan Quthb Al-Din Al-Syirazi (awal abad ke-14), epistemologi iluministik inilah yang mencapai puncaknya pada Filsafat Hikmah, yang akan diuraikan dalam bab setelah ini.

Pemikiran Suhrawardi dipengaruhi oleh beberapa aliran dalam pemikiran Islam yaitu:

1. Tasawuf, khususnya sebagaimana yang diungkapkan Al-Ghazali dan Al-Hallaj;
2. Peripatetisme, khususnya pemikiran Ibn Sina. Sampai di sini, sudah jelas adanya kombinasi antara pemikiran Suhrawardi dengan pemikiran para filosof sebelumnya;

Suhrawardi termasuk salah seorang filosof yang mempercayai adanya *perennial wisdom*. Dalam artian, bahwa sebetulnya hikmah (*wisdom*) itu bersifat perenial dan bersumber Tuhan yang sama yang diturunkan lewat para utusan.

3. Neoplatonisme dan Phytagoreanisme, yaitu paham Filsafat Yunani yang lebih bersifat mistis;
4. Hermetisme, yakni pemikiran yang biasa disandarkan kepada naskah-naskah Corpus Hermeticus yang dikembangkan oleh seorang tokoh bernama Hermes, yang dalam filsafat Islam biasa dinisbatkan kepada Nabi Idris sebagai Bapak Ilmu Pengetahuan;
5. Kepercayaan Zoroasterian Persia.

Namun, tentang poin yang terakhir beberapa catatan perlu diberikan.

Pertama, Suhrawardi termasuk salah seorang filosof yang mempercayai adanya *perennial wisdom*. Dalam arti, bahwa sebetulnya hikmah (*wisdom*) itu bersifat perenial dan bersumber dari Tuhan yang sama, yang diturunkan lewat para utusan. Dengan demikian, Suhrawardi, bahkan para filosof Muslim pada umumnya, tidak "alergi" untuk mengambil pemikiran dari tradisi lain—dalam hal ini Yunani dan Persia.

Kedua, menurut para ahli filsafat yang mempelajari pemikiran Suhrawardi, seperti Husein Ziai, Seyyed Hossein Nasr, dan Henry Corbin, sesung-

Suhrawardi mengatakan bahwa prinsip Filsafat *Isyrâqiyyah* adalah mendapat kebenaran lewat pengalaman intuitif, kemudian mengelaborasi dan memverifikasinya secara logis-rasional.

guhnya Suhrawardi hanya menggunakan terminologi Zoroasterianisme Persia yang dianggap cocok untuk mengungkapkan pemikirannya. Karena, Zoroasterianisme mengembangkan suatu sistem pemikiran yang berbasis pertentangan antara cahaya dan kegelapan, sementara filsafat wujud Suhrawardi juga berbasis kepada hal yang sama, atau pencerahan (iluminasi).

Dalam hal kandungannya, Suhrawardi mengatakan bahwa prinsip Filsafat *Isyrâqiyyah* adalah mendapat kebenaran lewat pengalaman intuitif, kemudian mengelaborasi dan memverifikasinya secara logis-rasional. Dengan kata lain, prinsip dasar iluminisme adalah bahwa mengetahui sama dengan memperoleh suatu pengalaman, suatu intuisi-langsung atas apa yang diketahui itu. Hanya setelah diraih secara total, intuitif, dan langsung (*immediate*), pengetahuan ini dianalisis—yakni, secara diskursif-demonstrasional.

Sehubungan dengan itu, dia mengemukakan keempat tahap yang mesti ditempuh oleh setiap orang dalam proses mendapatkan pencerahan (*isyrâq*):

Sama seperti filsafat-emanasi dalam peripatetisme yang mendahuluinya, dalam *Isyrâ-qiyyah* wujud mempunyai hierarki-hierarki, dari yang paling atas sampai terbawah. Hanya saja kalau dalam filsafat emanasi setiap tingkat diidentikkan dengan intelek, maka dalam Filsafat *Isyrâqiyyah* tingkatan-tingkatan tersebut diidentikkan dengan *nûr* (cahaya).

1. Tahap Pertama

   "Dalam tahap ini seseorang harus rela membebaskan diri dari kecenderungan diri, dari kecenderungan duniawi, untuk menerima pengalaman Ilahi." Menurut Suhrawardi, sesungguhnya dalam diri setiap orang terdapat yang disebut sebagai Kilatan Ilahi (*Al-Barîq Al-Ilâhî*). Kilatan Ketuhanan inilah yang akan diaktifkan dengan membebaskannya dari "perangkap" jasmani. Tahapan ini ditandai oleh periode pengasingan-diri (*'uzlah*) selama 40 hari.

2. Setelah menempuh tahap pertama, sang filosof memasuki tahap iluminasi yang di dalamnya ia mendapatkan penglihatan akan Sinar Ketuhanan (*Al-Nûr Al-Ilâhî*) serta mendapatkan apa yang disebut Cahaya Ilham (*Al-Anwâr Al-Sânihah*).

3. Tahap pembangunan pengetahuan yang utuh, didasarkan atas logika diskursif.

4. Pengungkapan atau penulisannya.

Sama seperti filsafat-emanasi dalam peripatetisme yang mendahuluinya, dalam *Isyrâqiyyah* wujud mempunyai hierarki-hierarki, dari yang paling atas sampai terbawah. Hanya saja kalau

dalam filsafat emanasi setiap tingkat diidentikkan dengan intelek, maka dalam Filsafat *Isyrâqiyyah* tingkatan-tingkatan tersebut diidentikkan dengan *nûr* (cahaya). Penggunaan cahaya untuk mengidentifikasi wujud ini memiliki sedikitnya dua kelebihan. *Pertama,* adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dari sumber cahayanya. Tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Begitu pun sebaliknya. Hal ini lebih tegas lagi menggambarkan kaitan alam semesta dan Tuhan. *Kedua*, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan (*qurb*) dan kejauhan (*bu'd*).

Dalam pemahaman tentang hierarki-hierarki wujud, semakin dekat kepada sumber cahaya, maka intensitas cahaya suatu tingkatan wujud akan lebih banyak; semakin jauh dari sumber cahaya, maka akan lebih sedikit intensitas cahaya yang diterimanya. Yakni wujud yang lebih dekat kepada Tuhan sebagai Sumber Cahaya akan lebih banyak menerima pancaran dari-Nya, sementara wujud yang jauh dari-Nya semakin lemah intensitas cahayanya dan, dengan demikian, makin rendah tingkatannya dalam hierarki keberadaan.[]

BAB 12

SEKELUMIT TENTANG FILSAFAT IBN 'ARABÎ

Ibn 'Arabî lahir di Murcia, Spanyol, pada 1165, dan meninggal di Damaskus pada 1240. Dia dipandang mampu menggabungkan berbagai aliran pemikiran esoterik yang berkembang di Dunia Islam pada masanya—Phytagoreanisme, alkimia (*alchemy*), astrologi, serta beragam cara pandang dalam tasawuf—ke dalam suatu sintesis yang luas dengan ajaran-ajaran Al-Quran dan hadis.

Diketahui bahwa Ibn 'Arabî memulai pendidikannya di kota kelahirannya, di bawah pendidikan para ulama di kota itu, hingga akhirnya dia bertemu dan belajar di bawah seorang sufi perempuan, Fathimah, dari Cordova, yang amat dipujanya. Fathimahlah yang diriwayatkan menginisiasi Ibn 'Arabî ke jalur tasawuf.

Ibn 'Arabî adalah seorang sufi dengan pemahaman yang ensiklopedis dalam khazanah ilmu-ilmu Islam. Dia membahas secara terperinci sebagian besar masalah keilmuan yang telah begitu menyibukkan para sarjana Muslim dalam berbagai bidang, seperti tafsir, hadis, fiqih, kalam, tasawuf, dan falsafah. Karena itu, dia dikenal juga dengan julukan kehormatan *syaikh al-akbar* ("guru agung") dan *muhyi al-dîn* ("pembangkit agama"). Bahkan, Ibn 'Arabî mungkin merupakan salah seorang sufi—sebagian menyebutnya gnostik (*'ârif*)—yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam. Seorang pengkaji pemikirannya, James W. Morris, sampai mengatakan bahwa sejarah pemikiran Islam setelah Ibn 'Arabî (setidak-tidaknya hingga abad ke-18 dan saat persentuhan Islam dengan Barat) hanyalah catatan kaki atas pemikiran-pemikirannya.

Karya-karya utamanya adalah (1) *Al-Futûhât Al-Makkiyah*, sebuah karya ensiklopedis yang merangkum kekayaan pengetahuan religius dan gnostik dalam Islam. Edisi kritikal paling baru atas karya ini meliputi tak kurang dari 17.000 halaman; (2) *Fushûsh Al-Hikam*, dianggap sebagai *magnum opus*, membahas penyingkapan hikmah ketuhanan kepada para nabi; (3) *Tarjumân Al-*

Asywâq, sebuah buku kumpulan syair cinta spiritual; (4) *Syajarah Al-Kaun*, karya kosmologi yang mengurai khazanah simbolisme dalam Al-Quran.

Sumbangan Ibn 'Arabî dalam epistemologi terletak pada tawaran wawasan-wawasan mengenai cara membedakan metode "kesadaran batin/ruhani" (*'irfân*) dan pengetahuan intelektual (rasional) kita. Menurut Ibn 'Arabî, ada tiga klasifikasi "pengetahuan". *Pertama* adalah pengetahuan intelektual atau rasional (*'ilm al-'aql*). Ini adalah pengetahuan yang diperoleh dengan segera, atau melalui suatu penyelidikan mengenai sebuah bahan-bukti, yakni secara demonstrasional (*burhânî*) mengikuti prosedur logis.

Jenis pengetahuan yang *kedua* adalah kesadaran akan keadaan-keadaan-batin pikiran. Tidak ada jalan untuk mengomunikasikan keadaan-keadaan ini selain "merasakannya sendiri". Sebutlah pengetahuan eksperiensial (berasal dari kata "*experience*", pengalaman batin). Seorang rasionalis tak bisa mendefinisikan keadaan-keadaan ini, dan akal juga tak bisa dijadikan sandaran untuk membuktikan kebenaran keadaan-keadaan ini. Sebagai contoh, manisnya rasa madu, pahitnya sari cendana, nikmatnya pergaulan dan cinta,

perasaan gembira dan bahagia, dan lain-lain semacamnya adalah keadaan-keadaan yang tak mungkin diketahui oleh siapa pun kecuali dengan cara mengalami atau merasakan keadaan-keadaan tersebut.

Jenis pengetahuan yang *ketiga* adalah pengetahuan tentang yang gaib (*'ilm al-asrâr*). Ini adalah bentuk pengetahuan intelektual yang transenden; yang diraih melalui wahyu atau ilham dari ruh suci (*rûẖ al-quds*, terkadang disamakan dengan Malaikat Jibril) ke dalam pikiran. Para nabi dan orang suci dianugerahi hak istimewa pengetahuan ini. Pengetahuan ini, pada gilirannya terdiri dari dua jenis:

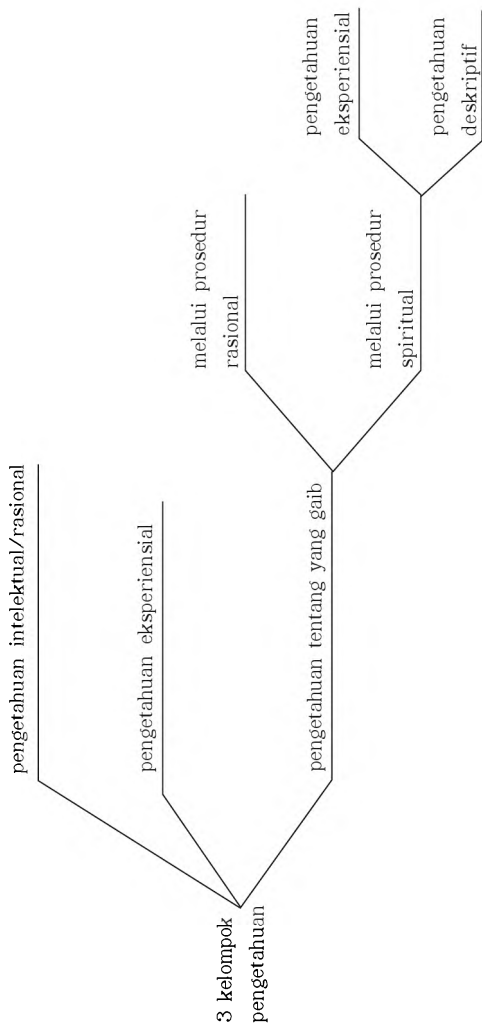
Jenis yang *pertama* adalah pengetahuan yang bisa diterima oleh akal. Ini sama dengan pengetahuan dari klasifikasi pertama karena bersifat intelektual, kecuali bahwa orang yang mengetahui dalam hal ini tidak memperoleh pengetahuannya melalui akal, tetapi merupakan tingkat pengetahuan transenden, yang tersingkap baginya. Jenis yang *kedua* dibagi menjadi dua bagian lagi. Salah satunya dikaitkan dengan klasifikasi yang kedua, yaitu pengetahuan dengan merasakan sendiri, tetapi dengan derajat yang lebih tinggi dan kualitas yang

lebih mulia. Sedangkan, yang satunya lagi adalah pengetahuan yang disejajarkan dengan pengetahuan deskriptif—yakni merupakan pengungkapan dari pengetahuan eksperiensial. Pengetahuan deskriptif ini rentan terhadap kemungkinan benar-salah. Adalah kebenaran dan keterjagaan (*'ishmah*) penuturlah, yakni penutur pengetahuan deskriptif itu, yang menentukan kesahihannya. Sementara pengetahuan eksperiensial itu tak bisa salah (lihat Tabel).[1]

"Pengetahuan tentang yang gaib" (*'ilm al-asrâr*) berlawanan dengan pengetahuan representasional fenomenal—yakni pengetahuan yang terjadi oleh hadirnya forma dalam pikiran pengamat—tentang objek-objek yang bisa diamati. Inilah pengetahuan tentang dunia yang gaib dan juga yang tak terkatakan. Jika akal telah menyusun kembali serta menerjemahkan pengetahuan yang tak bisa diterangkan ke dalam bentuk pengetahuan yang bersifat representasional, ia akan menjadi pengetahuan

---

1 Kelak klasifikasi ini dikembangkan oleh Suhrawardi dan Mulla Shadrâ lewat pembagian pengetahuan ke dalam ilmu *hushûlî* (capaian, rasional) dan pengetahuan *hudhûrî* (melalui kehadiran eksperiensial). Lihat Bab 15, "Prinsip-Prinsip Filsafat Hikmah (2)".

3 kelompok pengetahuan
pengetahuan intelektual/rasional
pengetahuan eksperiensial
pengetahuan tentang yang gaib
melalui prosedur rasional
melalui prosedur spiritual
pengetahuan eksperiensial
pengetahuan deskriptif

intelektual biasa. Seperti halnya pengetahuan kita yang lain, pengetahuan jenis ini bersifat konseptual dan bisa dipahami, dan karenanya, bisa dibicarakan dalam bahasa kita sehari-hari dengan mudah.

Di bidang ontologi, salah satu sumbangan terbesar Ibn 'Arabî adalah doktrinnya yang amat terkenal dengan sebutan ketunggalan wujud (*wahdah al-wujûd* atau, kalau kita gunakan istilah aslinya, *tauhîd wujûdî*). Pemikiran ini sebenarnya banyak juga diungkapkan oleh filosof-filosof dan penyair-penyair lain sepanjang sejarah Islam. Filosof-filosof yang segera harus disebut adalah Sayyid Haidar 'Amuli (1319-1385), seorang filosof Iran abad ke-14, dan Abdul Karim Al-Jili (1365-1428). Sementara para penyair—yang lagi-lagi berasal dari kultur Persia—antara lain, Jâmi' (1414-1492), Sa'di (1184-1292), dan Rumi (1207-1273).

Doktrin ini didasarkan pada pernyataan bahwa keseluruhan ada (wujud atau eksistensi) dan apa saja yang mengada (maujud) merupakan ketunggalan. Bahwa segenap keragaman dalam dunia realitas, baik yang bersifat indrawi maupun intelektual, hanyalah bayangan. Yakni, bermain dalam pikiran kita sebagai citra-kedua sebuah objek di

mata seorang yang juling. Dengan kata lain, beragam realitas itu tak wujud sendiri melainkan "sekadar" sebagai pengungkapan dari realitas—saya mesti menuliskannya sebagai "Realitas"—tunggal. Dengan demikian, doktrin ketunggalan wujud Ibn 'Arabî ini tidaklah bersifat panteistik—yakni menganggap segala sesuatu sebagai Tuhan—melainkan monorealistik. Yakni, menegaskan ketunggalan segala ada dan mengada.

Dalam menggunakan istilah *wujûd,* Ibn 'Arabî biasanya memelihara makna epistemologisnya. Baginya, wujud tak hanya berarti "ber-ada", melainkan juga "menemukan" atau "ditemukan". Dengan kata lain, wujud menampilkan bukan hanya eksistensi, melainkan juga kesadaran. Memang, seraya menegaskan bahwa wujud adalah suatu Realitas tunggal, Ibn 'Arabî juga menegaskan bahwa realitas tunggal ini bersifat sadar diri—ia "menemukan" (menyadari, mengetahui akan) dirinya sendiri. Dan dalam menyadari dirinya sendiri, ia memahami kemungkinan-kemungkinan yang tak terbatas mengenai pengungkapannya sendiri dalam berbagai modus ke-ditemukan-annya. Dengan kata lain, ia menampilkan diri dalam berbagai pengungkapan, sesuai dengan tuntutan realitas spesifik

dari pengungkapan itu, yakni dalam tingkatan-tingkatan wujud. Pandangan ini tak pelak mengingatkan kita kepada teori emanasi mengenai Sang Tunggal yang berpikir. Dalam (keterbatasan segala daya) persepsi manusia, wujud tunggal itu tampil dalam berbagai manifestasi (pengejawantahan, *tajalliyât*). Alam semesta, menurut Ibn 'Arabî, terwujud atas dasar dua kutub makna ini: wujud dan pengetahuan. Keberagaman alam semesta menampilkan sebuah keragaman atau tingkatan-tingkatan realitas, meski tetap dalam matriks suatu wujud tunggal.

Wujud, menurut Ibn 'Arabî, analog dengan cahaya, sementara segala sesuatu analog dengan warna yang spesifik dan khas. Realitas masing-masing warna tak kemudian hilang oleh kenyataan bahwa warna-warna itu merupakan unsur-unsur suatu cahaya tunggal. Meskipun, jelas, setiap warna tak memiliki eksistensi tanpa adanya cahaya. Setiap warna identik dengan cahaya, tapi cahaya tetap saja bersifat khas dan tak bisa dibandingkan dengan masing-masing warna, bahkan dengan jumlah total warna-warna. Dengan demikian, segala

sesuatu identik dengan wujud dan sekaligus berbeda dengannya.[1][]

1 Pandangan ketunggalan wujud ini dalam sejarah pemikiran Islam mendapatkan kritikan dari, antara lain, Syaikh Ahmad Sirhindi (971-1034 H) yang sebagai gantinya mengajukan pandangan *wahdah al-syuhûd* (ketunggalan penglihatan atau penyaksian). Pada dasarnya, Sirhindi menyatakan bahwa pengalaman akan *wahdah al-wujûd* (ketunggalan wujud) hanya bersifat subjektif alias terbentuk (sebagai kesan) dalam pikiran manusia yang mengalaminya. Perasaan melebur (*fanâ'*), dan cengkeraman cinta kepada Allahlah telah membuat sang pencinta tak dapat melihat apa saja kecuali Kekasihnya itu. Hal ini menyebabkannya kehilangan penglihatan terhadap realitas-realitas (dunia ciptaan). Pada kenyataannya, menurut pandangan ini, realitas-realitas (dunia ciptaan) itu ada dan ada sebagai sesuatu yang terpisah dan berbeda dari Penciptanya. Untuk pembahasan lebih jauh atas gagasan Ibn 'Arabî dari sudut pandang sufistik, silakan baca *Buku Saku Tasawuf*, karya penulis yang sama (Penerbit Mizan, Bandung, 2005).

BAB 13

FILSAFAT HIKMAH

Meskipun sempat terlambat dikenal dan dipahami —sehingga sempat timbul keyakinan bahwa filsafat Islam telah mati setelah Ibn Rusyd—saat ini telah diterima secara luas bahwa Hikmah adalah suatu sistem filsafat yang koheren, meskipun menggabungkan berbagai mazhab filosofis sebelumnya. Selain orang-orang seperti Seyyed Hossein Nasr dan Corbin—yang memang secara khusus memberikan perhatian pada filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd—Fazlur Rahman telah menulis sebuah studi khusus mengenai aliran dalam filsafat Islam ini. Menurut Rahman, "Nilai-penting Shadra terletak tidak hanya dalam kenyataan bahwa dia mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menggabungkan semua arus-pemikiran penting-

nya, tetapi pada kenyataan bahwa dia menghasilkan suatu sintesis tulen dari semua arus itu. Sintesis ini dihasilkan tidak semata-mata oleh 'rekonsiliasi' dan 'kompromi' dangkal, tetapi atas dasar suatu prinsip filosofis." Toshihiko Izutsu, meskipun menyatakan bahwa aliran ini bisa dilihat sebagai "sesuatu yang didasarkan pada pengalaman transintelektual dan gnostik", menyebutnya "suatu sistem rasional yang solid".

Sifat-sifat sintetik pemikiran Shadra ini, dan inkorporasi Al-Quran dan hadis yang dilakukannya, telah menjadikan filsafatnya ini tidak hanya sebagai bukti masih-hidup dan dinamisnya filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd, tetapi juga menunjukkan bahwa—lebih dari Peripatetisme dan *Isyrâqiyyah*—Filsafat Hikmah barangkali lebih layak disebut sebagai filsafat Islam yang sesungguhnya.

Mulla Shadra dan Hikmah

Muhammad ibn Ibrahim Yahya Qawami Syirazi, yang dikenal dengan nama Shadr Al-Din Syirazi atau Mulla Shadra, dilahirkan di Syiraz pada 979 H/1571 M dari keluarga Qawam yang terkenal dan terhormat. Ayahnya dikenal sebagai seorang penasihat raja dan bekerja sebagai ahli hukum

Sifat-sifat sintetik pemikiran Shadra ini, dan inkorporasi Al-Quran dan hadis yang dilakukannya, telah menjadikan filsafatnya ini tidak hanya sebagai bukti masih-hidup dan dinamisnya filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd, tetapi juga menunjukkan bahwa—lebih dari peripatetisme dan *Isyrâqiyyah*—Filsafat Hikmah barangkali lebih layak disebut sebagai filsafat Islam yang sesungguhnya.

Islam di Pemerintahan Safawi tepatnya di Provinsi Fars.

Seusai menamatkan pendidikan dasarnya di Syiraz, dia berangkat menuju Isfahan, yang pada waktu itu menjadi pusat pemerintahan dan pusat intelektual Persia. Di sana dia bertemu dengan guru-guru terkenal pada waktu itu. Dia belajar ilmu-ilmu agama (*naqlî*) pada Syaikh Baha' Al-Din Al-'Amili dan belajar ilmu-ilmu rasional (*'aqlî*) filsafat dan logika pada Mir Damad. Keduanya merupakan pelopor utama mazhab Isfahan. Menurut beberapa sumber, dia juga dikatakan pernah belajar pada seorang sufi terkenal yaitu Mir Findiriski.

Pembelaan dan usaha Mulla Shadra untuk menyebarkan ajaran-ajaran gnostik (*'irfân*) akhirnya membawanya kepada konflik dengan para ahli hukum. Kalau bukan karena pengaruh ayahnya di pengadilan, barangkali dia akan mengalami nasib yang sama dengan yang menimpa Suhrawardi. Sebagai konsekuensi dari tekanan-tekanan tersebut, dia mengasingkan diri dari kehidupan masyarakat dan berdiam diri di sebuah dusun kecil di Kahak, dekat Qum, tempat dia menghabiskan hari-harinya hingga tujuh—atau menurut beberapa sumber—

sebelas tahun untuk melakukan amalan-amalan tasawuf dan asketis.

Hingga akhirnya, Allahwardi Khan (Gubernur Fars waktu itu), membangun sebuah sekolah yang besar di Syiraz dan memanggil Mulla Shadra untuk diminta kesediaannya menjadi guru besar di sekolah tersebut. Dia menerima tawaran itu dan di bawah pimpinannya sekolah tersebut menjadi pusat studi yang berpengaruh di Persia, hingga mahasiswa yang datang dari berbagai penjuru datang untuk belajar di situ. Hal itu kira-kira berjalan hingga tahun 1050 H hingga akhirnya dia kembali ke tempat kelahirannya untuk menghabiskan waktu buat menulis. Mulla Shadra meninggal pada usia 79 tahun di Basrah, sepulangnya dari menunaikan ibadah haji yang ketujuh.

Sebagaimana diperlihatkan oleh sketsa biografi yang singkat ini, masa hidup Mulla Shadra dapat dianggap sebagai terdiri dari tiga tahap: Tahap *pertama*, periode studi dan pendidikan formal yang berlangsung di bawah asuhan guru-guru terbaik pada zaman itu. Tidak sebagaimana beberapa filosof yang lain, dia menerima pendidikan dalam tradisi Syi'ah: fikih mazhab Ja'fari (yakni mazhab fikih Syi'ah Dua Belas Imam yang dinisbahkan

kepada Imam Ja'far Al-Shadiq, imam keenam mazhab ini); ilmu hadis, ilmu tafsir, dan tafsir Al-Quran di bawah asuhan Baha' Al-Din Al-'Amili. Pada tahap berikutnya dia mempelajari ilmu-ilmu rasional di bawah asuhan Mir Damad, yang dijuluki Sang Guru Ketiga (setelah Aristoteles dan Al-Farabi) dan boleh jadi juga Mir Findiriski. Dalam tahap *kedua*, dia menghabiskan waktunya dan mengasingkan diri untuk menjalani hidup asketis. Akhirnya, dalam tahap *ketiga*, dia pulang dari *uzlah*-nya untuk mengajar dan menulis.

Pembagian ini penting dilakukan karena dapat mencerminkan tahapan-tahapan evolusi pemikirannya sebagaimana terungkap dalam tulisan-tulisannya. Dalam pengantarnya untuk buku *Al-Asfâr Al-Arba'ah* (Empat Perjalanan), Mulla Shadra dengan sedih mengomentari kenyataan bahwa filsafat telah dijauhi oleh masyarakat. Memang, pada waktu mudanya dia ingin mencari kepuasan religius melalui pembuktian filsafat atas agama. Akan tetapi, akhirnya dia malah menyadari bahwa pembuktian rasional dan penalaran formal tidak akan membawa seseorang dalam menangkap kebenaran yang sesungguhnya. Sehingga suatu saat, sebagaimana yang digambarkannya dalam sebuah tulisan, "...

hatiku dapat menangkap kilatan api dan cahaya dunia Ilahi .... Barulah aku dapat menyingkap segala rahasia yang tak pernah kuduga sebelumnya." Pengalaman religius ini mendorongnya untuk mengembangkan suatu sintesis antara pembuktian filsafat Peripatetik, formalisme logika teologi serta kelembutan pengetahuan mistikal.

Demikianlah, aliran Teosofi Transenden (*Al-H̲ikmah Al-Muta'âliyah*)—biasa disebut secara ringkas sebagai Hikmah saja—yang belakangan dibangun oleh Shadra memang berbagi keyakinan dengan mistisisme dalam hal penggunaan intuisi (*dzauq*) sebagai daya paling andal—bahkan satu-satunya daya—untuk mencapai (kebenaran) ilmu pengetahuan. Akan tetapi, pada saat yang sama, aliran ini beranggapan bahwa kebenaran tersebut justru harus dapat diungkapkan dan diverifikasikan lewat suatu perumusan secara diskursif-demonstrasional.

Apabila kaum sufi (mistik) menyampaikan pengalaman-mistikalnya dengan menghindari bukti-bukti logis, Suhrawardi dengan *Isyrâqiyyah*-nya memberikan landasan rasional bagi visiun spiritual, maka Hikmah, melanjutkan Suhrawardi, mengintegrasikan peripatetisme dalam sistem falsafah-

Aliran Teosofi Transenden (*Al-H̲ikmah Al-Muta'âliyah*)—biasa disebut secara ringkas sebagai Hikmah saja—yang belakangan dibangun oleh Shadra memang berbagi keyakinan dengan mistisisme dalam hal penggunaan intuisi (*dzauq*) sebagai daya paling andal—bahkan satu-satunya daya—untuk mencapai (kebenaran) ilmu pengetahuan. Akan tetapi, pada saat yang sama, aliran ini beranggapan bahwa kebenaran tersebut justru harus dapat diungkapkan dan diverifikasikan lewat suatu perumusan secara diskursif-demonstrasional.

nya, dan menjawab lebih banyak masalah secara lebih mendalam. Perbedaan antara *Isyrâqiyyah* dengan Hikmah terutama terdapat pada ontologinya.

Tulisan-tulisan Mulla Shadra barangkali dapat dibedakan ke dalam hal-hal yang secara khusus berkaitan dengan ilmu-ilmu rasional, di satu pihak, dan ilmu-ilmu yang memusatkan perhatiannya pada agama, di lain pihak. Pada kategori pertama, karya yang seringkali ditunjuk sebagai salah satu monumen terbesar metafisika Islam adalah *Al-H̲ikmah Al-Muta'âliyah fî Al-Asfâr Al-'Aqliyyah Al-Arba'ah* (Teosofi Transenden Mengenai Empat Perjalanan Akal), sebuah buku yang mengupas tentang asal mula dan tujuan perjalanan alam semesta, dan jiwa manusia pada khususnya. Karya terkenalnya yang lain dalam kategori yang sama adalah *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd* (Kitab Asal dan Tujuan), *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah* (Kesaksian Ilahi), *Al-H̲ikmah Al-'Arsyiyyah* (Kitab Teosofi tentang Singgasana Keilahian), serta beberapa ulasan pendek sebagai komentar terhadap karya Suhrawardi tentang metafisika dan filsafat.

Sedangkan karya-karyanya yang termasuk dalam kategori kedua, atau yang bersifat keagama-

Mulla Shadra membangun mazhab baru filsafat dengan semangat untuk mempertemukan berbagai aliran pemikiran yang berkembang di kalangan kaum Muslim.

an, antara lain adalah komentar terhadap kitab *Ushûl Al-Kâfî*, sebuah kitab kumpulan sabda Nabi karya Al-Kulaini. Karya-karya aslinya diperkirakan berjumlah empat puluh buah. Di samping itu, terdapat puluhan lagi ulasan yang oleh murid-muridnya—secara meragukan—dinisbatkan kepadanya.

Mulla Shadra membangun mazhab baru filsafat dengan semangat untuk mempertemukan berbagai aliran pemikiran yang berkembang di kalangan kaum Muslim. Yakni tradisi Aristotelian *cum* Neoplatonis yang diwakili figur-figur Al-Farabi dan Ibn Sina, filsafat Iluminasinis (*Isyrâqiyyah*), pemikiran '*Irfâni* Ibn 'Arabî, serta tradisi kalam (teologi dialektis) yang pada saat itu telah memasuki tahap-filosofisnya melalui figur Nashir Al-Din Al-Thusi (w. 1273 M). Tak hanya menghimpun empat aliran pemikiran di atas, dia menunjukkan pengetahuan yang luas lagi mendalam tentang Al-Quran dan Hadis—sehingga menjadikan mazhab baru yang dikembangkannya dapat dikatakan lebih "Islami" dalam kandungannya.[]

B A B 14

PRINSIP-PRINSIP FILSAFAT HIKMAH (1)

Al-H̲ikmah Al-Muta'âliyah secara epistemologis didasarkan pada tiga prinsip: intuisi intelektual (*dzauq* atau *isyrâq*), pembuktian rasional secara deduktif-silogistik (*'aql* atau *istidlâl*), dan syariat. Sehingga Filsafat Hikmah adalah kebijaksanaan yang diperoleh lewat pencerahan spiritual atau intuisi intelektual dan disajikan dalam bentuk yang rasional, yakni menggunakan argumen rasional. Hikmah bukan hanya memberikan pencerahan kognitif, tetapi juga realisasi yang mengubah wujud penerima pencerahan itu. Merealisasikan pengetahuan sehingga terjadi transformasi wujud hanya dapat dicapai bukan hanya proses rasiosinasi (berpikir rasional), melainkan juga dengan mengikuti syariat (aturan-aturan hukum agama).

Filsafat Hikmah adalah
kebijaksanaan yang
diperoleh lewat
pencerahan spiritual atau
intuisi intelektual dan
disajikan dalam bentuk
yang rasional dengan
menggunakan
argumen rasional.

Secara ontologis, Hikmah didasarkan pada tiga hal: realitas wujud (*ashâlah al-wujûd*), ambiguitas wujud (*tasykîk al-wujûd*), dan gerak substansial (*al-h̲arakah al-jauhariyyah*). Seperti filosof-filosof Muslim sebelumnya, Shadra berusaha menjawab masalah realitas *mâhiyah* (kuiditas atau esensi), dan *wujûd* (eksistensi) yang menyusun setiap maujud (eksisten).

Nah, setiap paparan tentang Filsafat Hikmah pastilah diawali dari kata kuncinya: wujud (*being*). Begitu sentralnya gagasan tentang wujud dalam filsafat ini sehingga sebagian orang tak segan-segan menyebut Hikmah sebagai semacam eksistensialisme Islam. Sebuah ilustrasi ringkas tentang gagasan Filsafat Hikmah tentang wujud dapat diuraikan sebagai berikut. Kita terbiasa menggunakan pernyataan dalam percakapan kita yang subjeknya nomina (kata benda) dan predikatnya ajektiva (kata sifat). Misalnya, kalimat "meja itu maujud/ada (*the table is existent*)". Dalam pernyataan tersebut, seolah-olah ada dua realitas: ke-meja-an dan wujud (*being*). Padahal, dalam wilayah ini wujud (*being*) adalah satu-satunya realitas. "Meja" itu di dalam realitas luaran ini tidak lain adalah suatu modifikasi dari realitas

Setiap paparan tentang Filsafat Hikmah pastilah diawali dari kata kuncinya: wujud (*being*). Begitu sentralnya gagasan tentang wujud dalam filsafat ini sehingga sebagian orang tak segan-segan menyebut Hikmah sebagai semacam eksistensialisme Islam.

ini, akibat kategori-kategori yang "dipaksakan" oleh (keterbatasan) persepsi indrawi dan abstraksi pikiran kita. Dalam dunia realitas-luaran, subjek dan predikat harus saling bertukar tempat. "Meja" itu dalam realitas-luaran ini adalah subjek logis dan sekaligus subjek gramatikal dari pernyataan tersebut. Dalam kenyataannya, "meja" itu bukan-lah suatu subjek, melainkan predikat. Subjek yang sejati adalah "wujud", sedangkan meja tidak lain adalah aksiden yang menentukan bagaimana subjek menampakkan diri sebagai sesuatu maujud tertentu. Pada hakikatnya, apa yang disebut se-bagai "esensi" (atau kuiditas)—entah itu bunga, meja—pada realitas-luarannya tidak lain adalah aksiden yang mengubah dan membatasi satu rea-litas tunggal, yang disebut wujud, itu menjadi berbagai maujud yang tak terhitung jumlahnya. "Wujud" dalam pengertian inilah yang sesung-guhnya melandasi semua realitas, entah konkret (material) atau abstrak (nonmaterial). Dan wujud dalam makna inilah—bagi para filosof mazhab ini—yang menjadi objek-tertinggi pengetahuan.

Bila perbedaan antara kuiditas dan eksistensi itu hanya ada dalam pikiran, dan di dunia ekster-nal hanya satu realitas, manakah yang berkaitan

(*correspond to*) dengan—yakni benar-benar memiliki—realitas? Kaum peripatetik dan sufi menyatakan bahwa *mâhiyah* hanyalah aksiden. *Mâhiyah* hanyalah abstraksi atau konsepsi pikiran. Yang berhubungan dengan realitas eksternal adalah eksistensi. *Isyrâqî* memberi jawaban yang sebaliknya. Eksistensi hanyalah formulasi abstrak, yang diperoleh pikiran dari substansi eksternal. Eksistensilah yang aksiden dan kuiditaslah yang real. Untuk mendukung pendapat ini, Mulla Shadrâ mengajukan sejumlah argumen, antara lain:

1. Setiap kuiditas berbeda dari kuiditas yang lain. Kuiditas 'pohon' berbeda total dari kuiditas 'kehijauan'. Dalam hal ini, masing-masing tidak memiliki sesuatu yang sama. Jika tidak ada realitas yang dapat mempersatukan kuiditas-kuiditas yang berbeda dan menggabungkannya, kita tidak dapat mempredikatkan satu kuiditas pada kuiditas yang lain dalam suatu pernyataan. Karena itu, diperlukan satu realitas dasar (fundamental) untuk menggabungkan berbagai kuiditas. Realitas dasar ini adalah eksistensi.

2. Setiap kuiditas *qua* kuiditas, artinya tanpa eksistensi, tidak dapat menimbulkan efek.

> Sesuatu kita anggap memiliki efek, hanya karena eksistensinya. Karena itu, yang asasi (fundamental) dan sumber efek adalah eksistensi, bukan kuiditas.

Sebelum Mulla Shadra, kaum sufi juga mempercayai realitas—disebut juga fundamentalitas atau prinsipialitas—eksistensi, dan menganggap kuiditas hanya sebagai turunan (derivatif) dan abstraksi pikiran. Tetapi, kepercayaan mereka diklaim sebagai didasarkan pada intuisi mistik (*kasyf* atau *syuhûd*), bukan argumen filosofis. Namun, Mulla Shadra mempertahankan prinsip *ashâlah al-wujûd* (realitas atau prinsipialitas eksistensi) ini dengan argumen rasional.

Seperti telah dikemukakan, kaum peripatetik—seperti Ibn Sina—juga meyakini *ashâlah al-wujûd*. Tetapi, Mulla Shadra membedakan dirinya dengan mereka dalam *tasykîk al-wujûd* (ambiguitas wujud). Inilah prinsip kedua Filsafat Hikmah. Jika para filosof peripatetik itu menganggap wujud setiap benda berbeda dari wujud yang lain, walaupun prinsipial dalam hubungannya dengan *mâhiyah*, maka bagi Mulla Shadra wujud adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi (tahap) yang berbeda. Meminjam dari Suhrawardi, kita dapat

membandingkan berbagai wujud dengan berbagai jenis cahaya. Ada cahaya matahari, ada cahaya lampu, ada cahaya lain. Semuanya cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda—artinya, dalam manifestasi dan kondisi yang berbeda. Begitu pula, ada Tuhan, ada manusia, ada binatang, ada batu. Semuanya satu wujud, satu realitas, tetapi dengan berbagai tingkat intensitas dan manifestasi. Gradasi ini tidak terdapat pada *mâhiyah*, tetapi pada wujud; bukan pada kuiditas, tetapi pada eksistensi.

Tahap paling tinggi dalam hierarki wujud ini adalah Tuhan yang Mahatinggi, dan tahap yang paling rendah adalah Materi Awal, yang menjadi bahan segala bahan (*mâddah al-mawâdd* atau *hayûlâ* atau *hyle*). Kita tahu bahwa Suhrawardi menyebut materi tanpa *forma* ini sebagai kegelapan dan nonmateri sebagai cahaya. Tetapi, menurut teori *ashâlah al-wujûd* dan kesatuan eksistensi, yang real dan menjadi sumber efek yang sebenar-nya adalah eksistensi. Kuiditas hanyalah formulasi dan abstraksi oleh pikiran. Tetapi, walaupun tidak memiliki dan tidak menghasilkan efek, kuiditas mempunyai "realitas"-nya sendiri di luar pikiran, yakni menjadi batas ujung dan "bayangan" eksis-

Bagi Mulla Shadra, wujud adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi (tahap) yang berbeda.

tensi. Jelaslah, bayangan, batas, atau tepian, tidak mempunyai realitas independennya sendiri, tetapi bergantung pada sesuatu yang lain, yakni eksistensi.

Prinsip ketiga Hikmah adalah konsep *al-harakah al-jauhariyyah* (gerak substansial). Sebelum Mulla Shadra, para filosof berpendapat bahwa gerak hanya terjadi pada empat kategori aksiden: kuantitas (*kamm*), kualitas (*kaif*), posisi (*wadh'*), dan tempat (*ain*). Dengan perkataan lain, substansi tidak berubah tetapi hanya empat kategori aksiden yang berubah. Karena—menurut pandangan sebelumnya—kalau substansi (suatu benda/hal) berubah, kita tidak pernah dapat menyebut sesuatu sebagai sesuatu yang tetap. Karena begitu kita menyebutnya, substansi itu sudah berubah menjadi yang lain. Kita pun sudah berubah menjadi sesuatu yang lain. Mulla Shadra berpendapat bahwa di samping perubahan pada empat kategori aksiden, gerak juga terjadi pada substansi. Kita melihat dalam dunia eksternal perubahan benda material dari keadaan yang satu ke keadaan yang lain. Buah apel berubah dari hijau, kemudian kuning, kemudian merah. Ukuran, rasa, berat juga selalu mengalami perubahan. Karena keberadaan aksiden

Buah apel berubah dari hijau, kemudian kuning, kemudian merah. Ukuran, rasa, berat juga selalu mengalami perubahan. Demikian jugalah semua benda material berubah.

bergantung pada keberadaan substansi, maka perubahan aksiden terkait dengan perubahan substansi juga. Semua benda material berubah. Dalam hubungan inilah, Shadra mempertahankan sifat *hudûts* (kebaruan) dunia fisik, sifat tidak permanen dari esensi materi, dan waktu sebagai dimensi materi keempat (yakni, sebagai satuan ukuran kuantitas gerak).[]

BAB 15

PRINSIP-PRINSIP FILSAFAT HIKMAH (2)

Seperti diuraikan pada Bab 14, dalam Filsafat Hikmah maujud-maujud terbagi dalam tingkatan-tingkatan, mulai yang paling rendah hingga paling tinggi. Pada saat yang sama, melalui suatu proses yang disebut sebagai gerak substansial (*al-ḫarakah al-jauhariyyah*), maujud senantiasa bergerak atau berpindah dari suatu tingkatan ke tingkatan lainnya, melahirkan *tasykîk al-wujûd* (ambiguitas wujud). Yakni, sesuatu maujud tak pernah benar-benar ada dalam keadaan sebagai sesuatu yang tetap (sudah jadi)—suatu *being*—melainkan terus mengada (menjadi)—*becoming*. Maujud itu selalu merupakan "kombinasi" maujud yang sebelumnya, yang sekarang, dan yang akan datang. Semuanya menjadi satu akibat perubahan yang berkesinambungan.

Berbeda dengan benda "mati" yang gerak substansialnya bersifat deterministik, manusia, sebagai maujud yang memiliki karsa bebas dan potensi nyaris tak terbatas, selalu bergerak naik-turun menempuh tangga eksistensial ini berdasarkan tingkatan mental-spiritualnya.

Berbeda dengan benda "mati" yang gerak substansialnya bersifat deterministik, manusia, sebagai maujud yang memiliki karsa bebas dan potensi nyaris tak terbatas, selalu bergerak menempuh tangga eksistensial ini berdasarkan tingkatan mental-spiritualnya. Ia bisa mendaki anak-tangga eksistensial jika keadaan mental-spiritualnya makin baik—dengan kata lain, makin menangkap atau mendekati kebenaran yang, pada puncaknya adalah Sang Wujud Sejati yang melambari semua wujud itu, atau Sang Kebenaran (*Al-Haqq*), yakni Allah—atau terpuruk ke anak tangga yang lebih rendah, bahkan paling rendah jika keadaan mental-spiritualnya makin buruk. Penangkapan kebenaran—atau pengetahuan yang benar, termasuk di dalamnya sikap-sikap dan perilaku yang baik—ini merupakan kunci bagi gerakan naik-turun anak-manusia ini.

Akhirnya, Filsafat Hikmah mempercayai bahwa pengetahuan ini diperoleh tidak melalui penalaran rasional, tetapi hanya melalui sejenis intuisi, yakni penyaksian batin (*syuhûd*, *inner witnessing*), cita rasa (*dzauq*, *tasting*), pencerahan (*isyrâq*, iluminasi), atau kehadiran (*hudhûr*, *presence*). Karena sifat-menghadir dari pengetahuan inilah—yang,

sejalan dengan itu, disebut juga ilmu lewat kehadiran (*al-'ilm al-hudhûrî*)—mazhab ini dikenali juga sebagai semacam mistisisme. Di sini, mengetahui tidak lagi bersifat representasional, melainkan eksistensial. Dengan kata lain, bukannya melalui penangkapan *forma* objek oleh pikiran subjek, proses mengetahui terjadi melalui hadirnya wujud objek itu sendiri di dalam diri subjek. Dalam hal ini, subjek dan objek pengetahuan menjadi satu. Maka, proses mengetahui identik dengan meng-ada, dan epistemologi tidak bisa dipisahkan dari ontologi.

Ilmu *hudhûrî* dibedakan dari ilmu *hûshûlî* yang diupayakan melalui prosedur berpikir rasional-logis. Pengetahuan dalam ilmu *hûshûlî* bersifat representasional—yakni, membutuhkan representasi objek yang diketahui di dalam pikiran subjek yang mengetahui. Contoh sederhana representasi—*forma* atau *shûrah* batu itu dalam pikiran kita. Demikian pula halnya dengan konsep-konsep, seperti kecantikan, atau sebagian besar konsep-konsep intelektual atau imajinatif—tentunya yang bukan bersifat *hudhûrî*, seperti akan kita singgung di bawah ini.

Bentuk-bentuk ilmu *hudhûrî* meliputi antara lain, pengetahuan tentang diri ("aku") sendiri, tentang keadaan-keadaan kejiwaan kita sendiri, seperti ketakutan, cinta, dan sebagainya; tentang daya-daya perseptif dan motor kita seperti ketika kita, misalnya, merasakan nyeri di salah satu bagian tubuh kita, "pengetahuan" (tepatnya, perasaan atau pengalaman) kita tentang rasa nyeri itu terjadi tanpa ada terlebih dulu representasi mental (pikiran) tentang rasa sakit itu; dan juga pengetahuan kita tentang representasi mental itu sendiri. Kesemua pengetahuan itu bersifat langsung, tanpa ada representasinya dalam pikiran subjek yang mengetahui. Karena, jika representasi itu butuh representasi, maka yang akan terjadi adalah regresi tanpa ujung.

Demikian juga halnya dengan kebenaran-kebenaran primer (*primary truths*). Tanpa pengetahuan langsung tentang pengetahuan-pengetahuan seperti ini, lagi-lagi akan terjadi regresi tanpa ujung. Suatu saat, kebenaran-kebenaran primer yang akan menjadi landasan atau premis dalam prosedur berpikir logis pasti dibutuhkan.

Demikian pula pengetahuan kita tentang diri kita ("aku") sendiri. Ketika kita berpikir tentang

diri kita, maka pada saat itu sebenarnya pengetahuan tentang diri kita sudah ada.

Pengetahuan *hudhûrî*—yakni, tepat pada saat ia diraih (secara eksperiensial)—sepenuhnya bebas dari kategori benar salah. Tepatnya, pengetahuan jenis ini tak bisa salah, karena sesungguhnya ia bersifat eksistensial, hadir begitu saja sebagai pengalaman. Baru ketika dibayangkan (kembali) atau diungkapkan ia terbuka terhadap kemungkinan salah. Sebab, dalam tahap ini ia sudah berubah menjadi pengetahuan *hûshûlî*, yang bersifat representasional.[]

BAB 16

ETIKA

Etika, bersama politik dan ekonomi, dalam khazanah pemikiran Islam biasa dimasukkan dalam apa yang disebut sebagai filsafat praktis (*al-hikmah al-'amaliyyah*). Filsafat praktis itu sendiri berbicara tentang segala sesuatu "sebagaimana seharusnya". Meskipun demikian, ia mesti didasarkan pada filsafat teoretis (*al-hikmah al-nazhariyyah*). Yakni pembahasan tentang segala sesuatu "sebagaimana adanya", termasuk di dalamnya metafisika.

Etika pada umumnya diidentikkan dengan moral (atau moralitas). Namun, meskipun sama-sama terkait dengan baik-buruk tindakan manusia, etika dan moral memiliki perbedaan pengertian. Secara singkat, jika moral lebih condong pada pengertian "nilai baik dan buruk dari setiap perbuatan ma-

nusia itu sendiri", maka etika berarti "ilmu yang mempelajari tentang baik dan buruk". Jadi, bisa dikatakan, etika berfungsi sebagai teori tentang perbuatan baik dan buruk (*ethics* atau *'ilm al-akhlâq),* dan moral (*akhlâq*) adalah praktiknya. Dalam disiplin filsafat, terkadang etika disamakan dengan filsafat moral. Filsafat etika adalah teori tentang perbuatan baik-buruk atau filsafat moral, yang bersifat teknis-filosofis—bukan teologis atau mistis.

Sejak awal perkembangan filsafat Islam, etika telah menjadi bagian tak terpisahkan dari disiplin ini. Alasannya sederhana. Kelahiran filsafat Islam didorong oleh filsafat Yunani. Dan etika selalu merupakan unsur amat penting di dalamnya. Bahkan, boleh dikatakan bahwa etika sempat menjadi aspek yang paling dominan. Kita kenal tokoh-tokoh historis paling awal dalam perkembangan filsafat Yunani yang dikenal sebagai teoretisi etika, seperti para tokoh aliran Stoic. Tapi, tentu saja, Plato dan Aristoteles—di samping Pythagoras dan tokoh-tokoh Neo-Platonisme yang lebih belakangan, seperti Plotinus dan Porphiry—adalah sumber-sumber terpenting filsafat etika dalam Islam.

Lepas dari itu, kita tahu bahwa etika juga merupakan bagian penting, kalau malah bukan-nya bagian terpenting, dari ajaran Islam, sebagai tampak dalam dua sumber utama ajaran Islam: Al-Quran dan Tradisi Kenabian. Itulah sebabnya, bahkan sebelum filsafat etika Islam berkembang, pembahasan tentang etika ini telah mendominasi wacana pemikiran Islam awal. Di luar kedua sumber utama ajaran Islam itu, kita ketahui tasa-wuf (akhlaki) merupakan disiplin yang pertama-tama berkembang, di samping teologi. Kita kenal di antara generasi kedua penganut Islam, misal-nya, Hasan Al-Bashri (w. 728 M). Dia dikenal dengan penekanannya pada asketisme (*zuhud*) dan kesalehan. Pada dasarnya kebijaksanaan sufistik seperti ini mengembangkan etika yang sepenuhnya bersifat eskatologis (keakhiratan). Dengan kata lain, melihat dunia sebagai semata-mata batu-loncatan untuk mencapai kebahagian di akhirat. Khusus dalam Al-Bashri, kesederhana-an duniawi dan sifat penyayang merupakan dua akhlak terpenting.

Juga, kita dapati bahwa aliran-aliran teologis paling awal—yang, konon, bahkan bermula sejak zaman sahabat—memberikan penekanan besar

Kita tahu bahwa etika juga merupakan bagian penting, kalau malah bukannya bagian terpenting, dari ajaran Islam, sebagai tampak dalam dua sumber utama ajaran Islam: Al-Quran dan Tradisi Kenabian. Itulah sebabnya, bahkan sebelum filsafat etika Islam berkembang, pembahasan tentang etika ini telah mendominasi wacana pemikiran Islam awal.

pada aspek etis ajaran Islam ini. Pemikiran etis berbagai aliran teologis ini sering kali tak terlepas dari kecenderungan-kecenderungan politis berbagai kelompok Muslim pada waktu itu—yang memang dapat dibilang sebagai pemicu lahirnya berbagai aliran awal teologi dalam sejarah Islam. Kaum Murji'ah, misalnya, dikenal dengan paham-nya yang amat permisif. Sebagai reaksi terhadap ekstremitas kaum Khawarij—yakni kelompok yang menyempal dari kelompok 'Ali bin Abi Thalib, dan cenderung mengafirkan semua kelompok Muslim yang tak sejalan dengannya—kelompok ini berpendapat bahwa siapa saja yang telah mengikrarkan keimanan kepada Allah dan kerasulan Muhammad akan mendapatkan keselamatan. Kaum Mu'tazilah, yakni kelompok rasionalistik dalam Islam, yang diduga mendapatkan banyak pengaruh dari filsafat Yunani, meyakini sifat rasional etika, dengan adagiumnya yang berbunyi: "kebaikan dan keburukan bersifat rasional dan intrinsik (*al-ḫusn wa al-qubḫ al-'aqliyyân al-dzâtiyyân*). Sementara antitesisnya, Asy'arisme, mengambil posisi tradisionalistik dengan menyatakan bahwa yang baik dan yang buruk ditetapkan oleh doktrin keagamaan dan tak mesti rasional. Berseberangannya kedua

kelompok ini juga meluas hingga ke perdebatan tentang kebebasan manusia *vis a vis* Kekuasaan Mutlak Tuhan. Sementara Mu'tazilah percaya pada karsa (kehendak) bebas manusia, Asy'arisme beranggapan bahwa manusia sepenuhnya terikat pada takdir Tuhan yang predeterministik. Yang agak sulit dipahami, dalam keyakinannya terhadap predeterminisme, Asy'arisme—masih bertentangan dengan Mu'tazilah—juga tak menetapkan keadilan Tuhan. Sementara, manusia sama sekali tak memiliki kebebasan dalam berkehendak dan berbuat, Tuhan tak niscaya (tak diharuskan) memiliki sifat adil. Artinya, bisa saja Tuhan memasukkan orang baik ke neraka, dan sebaliknya memasukkan orang jahat ke surga. Mudah dilihat bahwa Asy'arisme tak hendak membatasi kekuasaan Tuhan. Karena, menurut aliran ini, prinsip keadilan Tuhan akan membatasi kemutlakan kekuasaan-Nya.

Namun, mengingat, sebagai suatu disiplin, etika merupakan bagian dari filsafat Islam, maka perkembangan signifikan paling awal kita dapati terdapat dalam pemikiran Al-Kindi—pemikir Islam yang disebut-sebut sebagai filosof-sistematis Muslim pertama. Seperti sudah disinggung di atas,

Semua filosof Muslim mengajarkan kebijaksanaan "moderasi" (*al-ḫadd al-wasath*)—sikap pertengahan dalam segala sesuatu—yang memang merupakan salah satu inti dari ajaran Aristoteles sebagaimana tertuang dalam buku tersebut.

pengaruh pemikiran para filosof Yunani tertentu sudah kentara sejak tahap yang paling dini ini. Dan, meski dalam disiplin ini pun pengaruh Neo-Platonisme tetap dominan, di antara karya-karya mereka yang paling berpengaruh adalah *Nichomachean Ethics* dari Aristoteles. Di samping karya ini merupakan kompendium etika yang lengkap dan sistematis, hal ini tampaknya disebabkan oleh kenyataan adanya kesejalanan-kesejalanan yang kentara di antara ajaran yang dipromosikannya dengan pemahaman para filosof Muslim itu atas ajaran Islam tentang etika. Hal ini tampak, antara lain, dalam kenyataan bahwa semua filosof Muslim mengajarkan kebijaksanaan "moderasi" (*al-ḫadd al-wasath*)—sikap pertengahan dalam segala sesuatu—yang memang merupakan salah satu inti dari ajaran Aristoteles sebagaimana tertuang dalam buku tersebut.

Dalam hal sumber-sumber kebijaksanaan etis, para filosof Muslim—melanjutkan keyakinan Mu'tazilah—percaya pada rasionalisme. Yakni, etika pada dasarnya sejalan dengan prinsip-prinsip rasio, dan pada keadilan Tuhan. Juga bahwa kecenderungan etis bersifat bawaan—intrinsik dalam fitrah manusia. Tidak dengan demikian kemudian Kitab Suci

Dalam hal sumber-sumber kebijaksanaan etis, para filosof Muslim—melanjutkan keyakinan Mu'tazilah—percaya pada rasionalisme. Yakni, etika pada dasarnya sejalan dengan prinsip-prinsip rasio, dan pada keadilan Tuhan. Juga bahwa kecenderungan etis bersifat bawaan—intrinsik dalam fitrah manusia.

dan Tradisi Kenabian kehilangan perannya. Keduanya berperan dalam menuntun dan mengkonfirmasi rasio dalam mengembangkan etika. Namun, melanjutkan kaum teolog rasionalistik itu, para filosof mencoba menempatkan sumber-sumber rasional etika itu dalam skema komposisi daya-daya atau jiwa-jiwa manusia. Melanjutkan skema yang berkembang di kalangan filsafat Yunani—yang merupakan gabungan dari trikotomi Platonik tingkat-tingkatan jiwa manusia dan pembagian akal (manusia) yang bersumber dari Aristoteles—akal praktis dibedakan dari akal teoretis. Meski tidak terpisah dari akal teoretis—bahkan berdasar pada hasil kerja kebijaksaan rasional—adalah pada akal praktis inilah kebijaksanan etis bersumber. (Lihat skema pada h. 199)

Nah, selain mendapatkan masukan dari akal rasional—yang lebih bersifat intelektual—bekerjanya akal praktis juga ditentukan oleh pemilikan *habitus* (*hay'ah*, kecenderungan dan kebiasaan) etis yang merupakan hasil dari latihan. Dengan kata lain, di samping mengandung sifat intelektual, kebijaksanaan etis merupakan keterampilan. Maka, pemikiran para filosof etika dalam Islam biasanya dipenuhi juga dengan teknik-teknik latihan untuk

menanamkan kebiasaan dan keterampilan etis ini. Upaya penanaman seperti ini bisa mengambil bentuk pendidikan biasa hingga semacam latihan-latihan kejiwaan atau spiritual (*riyâdhah nafsiyyah*) sebagaimana biasa dipromosikan dalam tasawuf.

Ibn Sina, misalnya, merinci sifat-sifat baik itu ke dalam: kesabaran, keberanian, kebijaksanan, kedermawanan, kemurahhatian, kesediaan-memaafkan, keteguhan hati, kerendahhatian, dan kesetiaan pada janji.

Di samping pembahasan tentang sumber-sumber kebijaksanaan etis ini, kepustakan filsafat etika Islam—sebagaimana terungkap dalam karya-karya para filosof yang menulis di bidang ini, termasuk Al-Kindi, Abu Bakar Al-Razi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Ibn Miskawaih, Nasr Al-Din Al-Thusi, dan sebagainya—umumnya selalu membahas daftar sifat baik dan sifat buruk. Dalam daftar sifat baik ini biasanya tercakup: moderasi (*ta'dîl*), yakni sifat pertengahan dalam segala hal, dan perkawanan (dengan anak, pasangan, kerabat, masyarakat, dan seterusnya). Ibn Sina, misalnya, merinci sifat-sifat baik itu ke dalam: kesabaran, keberanian, kebijaksanaan, kedermawanan, kemurahhatian, kesediaan-memaafkan, keteguhan hati, kerendahhatian, dan kesetiaan pada janji. Mudah diduga bahwa lawan dari sifat-sifat itu identik dengan sifat-sifat buruk. Setelah itu, biasanya diungkap teknik-teknik menanamkan sifat-sifat baik dan melakukan terapi atas sifat-sifat buruk.

Selain itu, tema kebahagian juga mendominasi pemikiran para filosof etika ini. Pembahasan mengenai masalah ini biasanya dimulai dengan pembahasan mengenai unsur-unsur yang me-

Ibn Miskawaih merinci tanda-tanda orang yang berbahagia sebagai berikut: penuh energi, optimistis, penuh keyakinan, tabah/ulet, murah hati, memiliki skap istikamah, dan rela (*qanâ'ah*).

nyusun kebahagiaan: apa itu kebahagiaan, apa yang menyebabkan orang berbahagia? Mengenai apa yang dianggap sebagai kebahagiaan, biasanya para filosof Muslim ini membaginya ke dalam tiga tingkatan. *Pertama*, kebahagiaan yang bersifat badani. *Kedua*, yang lebih tinggi dan lebih memuaskan, adalah kebahagiaan yang lebih bersifat intelektual, yakni penguasaan ilmu-pengetahuan. Dan yang *ketiga*, yakni yang merupakan kebahagiaan puncak, adalah kebahagiaan yang bersifat spiritual—terkadang disebut bersifat Ilahi, mirip dengan yang biasa dipromosikan oleh kaum sufi. Sebagian filosof menunjuk kebahagian puncak ini sebagai peraihan cinta Ilahi. Ibn Miskawaih merinci tanda-tanda orang yang berbahagia sebagai berikut: penuh energi, optimistis, penuh keyakinan, tabah/ulet, murah hati, memiliki skap istikamah, dan rela (*qanâ'ah*). Mudah diduga bahwa sifat-sifat baik mendukung pada peraihan kebahagiaan dan sifat-sifat buruk menjauhkan orang darinya.

Lalu, pembahasan umumnya dilanjutkan dengan hal-hal yang bisa merusak kebahagiaan, termasuk kehilangan milik yang berharga—yakni kehilangan jiwa orang-orang yang kita cintai, dan

harta—serta perasaan takut mati. Terapi terhadap orang yang mengalami gangguan kebahagiaan ini umumnya mengambil bentuk *apathea*. Yakni pelepasan dari keterikatan dan kesibukan duniawi dan jebakan-jebakan nafsunya. Juga kesadaran bahwa musibah sudah merupakan sifat bawaan penciptaan dan, dengan demikian, orang harus selalu siap menerima dan menghadapinya. Sedang ketakutan terhadap mati seharusnya bisa diatasi dengan kesadaran bahwa sesungguhnya kematian adalah sesuatu yang, bukan hanya niscaya, tetapi justru akan membawa kita ke "dataran yang lebih tinggi" kehidupan kita.[]

Ketakutan terhadap mati seharusnya bisa diatasi dengan kesadaran bahwa sesungguhnya kematian adalah sesuatu yang, bukan hanya niscaya, tetapi justru akan membawa kita ke "dataran yang lebih tinggi" kehidupan kita.

BAB 17

FILSAFAT POLITIK

Setiap pemaparan tentang filsafat politik Islam tidak bisa tidak harus bermula pada filsafat Al-Farabi, filosof politik Islam *par excellence*. *Pertama*, filosof-filosof Muslim yang datang setelahnya, seperti akan kita lihat juga di bawah ini, terbukti tak banyak beranjak dari apa yang telah dikembangkan oleh Al-Farabi. Hal ini seperti diakui oleh para filosof-penerusnya. Tokoh-tokoh dari kalangan Islam, seperti Ibn Sina, Al-Razi, Al-Thusi maupun dari lingkungan agama lain, seperti Maimonides dan Ibn Gabirol, mengakui bahwa kualitas filsafat Al-Farabi—khususnya di bidang politik—sulit dilampaui. *Kedua*, banyak peneliti mengenai pemikiran Al-Farabi percaya bahwa filsafat tokoh ini merupakan suatu upaya yang cukup berhasil untuk

mengakomodasikan ajaran-ajaran Islam ke dalam batang tubuh filsafat klasik, betapapun kontroversialnya.

Yang *ketiga*, meskipun merupakan cerminan Abad Pertengahan, filsafat politik Al-Farabi—seperti diungkapkan oleh Ibrahim Madkour, seorang ahli filsafat Islam terkemuka—mengandung pengertian-pengertian modern, bahkan kontemporer.

Al-Farabi dikenal sebagai "guru kedua" setelah Aristoteles, sang "guru pertama".[1] Dia adalah filosof Islam pertama yang berupaya menghadapkan, mempertalikan, dan sejauh mungkin menye-

---

1 Abu Nashr Al-Farabi (258 H/870 M-339 H/950 M) adalah seorang keturunan Persia yang lahir di Turki (Farab). Ayahnya seorang opsir militer. Dia sendiri dipercayai pernah menjadi *qâdhî* (hakim) di Pemerintahan Saif Al-Daulah, seorang Amir Dinasti (Syi'ah) Hamdaniyyah. Menurut penulis riwayat hidupnya, Al-Farabi menulis sedikitnya tujuh puluh buku, terdiri dari buku-buku tentang logika dan topik-topik filosofis lainnya, dan juga sebuah ensiklopedia musik (*Al-Mûsîqâ Al-Kabîr*). Karya-karya Al-Farabi kelak tersebar luas di Dunia Timur pada abad ke-4-5 H/10-11 M sebelum akhirnya mencapai Barat ketika pikiran-pikiran Al-Farabi mendapatkan pengikut-pengikut di Andalusia. Beberapa karyanya juga diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin—diterbitkan pada abad ke-13 hingga ke-19—dan memberikan pengaruh kepada Skolastisisme Yahudi dan Kristen.

laraskan filsafat politik (Yunani) klasik dengan Islam, dan berupaya membuatnya bisa dimengerti di dalam konteks agama-agama wahyu. Karyanya yang paling terkenal, *Al-Madînah Al-Fâdhilah* (Kota atau Negara Utama) berkenaan dengan pencapaian kebahagiaan melalui kehidupan politik, dan hubungan antara rezim yang paling baik menurut pemahaman Plato dan hukum Ilahiah Islam. Kalau dalam Plato kebahagiaan puncak hanya dapat diperoleh dalam negara (*politea*) yang ideal, dalam Al-Farabi kesempurnaan dan kebahagiaan puncak hanya dapat diperoleh dalam negara ideal yang sempurna pemerintahannya, yang dipimpin oleh raja-filosof yang identik dengan pemberi hukum dan imam. Meskipun berwarna politik, karya-utamanya ini dapat dipandang sebagai ikhtisar seluruh pemikirannya, meliputi epistemologi (khususnya psikologi pengetahuan), filsafat wujud, dan etika. Alih-alih menganggapnya sebagai suatu risalah politik, para ahli cenderung memandang *Al-Madînah Al-Fâdhilah* sebagai suatu "filsafat kenabian" (*prophetic philosophy*).

Sebagai filsafat praktis, filsafat politik mesti didasarkan atas filsafat teoretis. Maka, tidak heran jika setiap pembahasan tentang filsafat praktis

Al-Farabi adalah filosof
Islam pertama yang
berupaya menghadapkan,
mempertalikan,
dan sejauh mungkin
menyelaraskan filsafat
politik (Yunani) klasik
dengan Islam, dan
berupaya membuatnya
bisa dimengerti
di dalam konteks
agama-agama wahyu.

selalu bermula dari pembahasan tentang Tuhan—bagaimanapun ia dipahami—tentang alam semesta, dan tentang posisi manusia berhadapan dengan Tuhan, maupun alam semesta serta apa tujuan-akhir keberadaan manusia di alam semesta ini. Selanjutnya, ketiganya diatur berdasarkan pemahaman kita tentang relasi-relasi tersebut serta tujuan akhir segala urusan penciptaan. Perlu disadari dalam kerangka ini bahwa filsafat Abad Pertengahan—termasuk di dalamnya filsafat Islam yang lahir pada era itu—memandang penciptaan sebagai bersifat teleologis (*telos* berarti tujuan). Di sisi lain, seluruh dunia ciptaan ini beroperasi atas suatu "mekanisme" yang tertib dan teratur—dalam terminologi Islam disebut sebagai Sunnah Allah. Lebih dari itu, pada dasarnya alam semesta merupakan cerminan (*teophany* atau *tajalliyât*) Allah Swt., termasuk di dalamnya manusia. Dibanding alam semesta (*al-'âlam al-kabîr*), manusia dalam khazanah intelektual Islam tertentu kadang-kadang disebut sebagai jagad cilik (mikrokosmos atau *al-'âlam al-shaghîr*). Dengan kata lain, sebagaimana alam semesta adalah cerminan Allah, manusia adalah cerminan alam semesta. Oleh karena itu, adalah logis untuk mencoba menjelaskan mekanisme beroperasinya alam semesta

dengan pemahaman akan (sifat-sifat) Allah Swt. Dan, pada gilirannya memahami psikologi, sebagaimana juga fisiologi manusia, sebagai replika mekanisme alam semesta tersebut. Kesemua ciri filsafat Islam ini tampil secara jelas dalam filsafat politik Al-Farabi.

Al-Farabi memang menunjukkan bahwa bukan saja organisme manusia berada di bawah kendali akal, tetapi akal itu sendiri memiliki hierarkinya sendiri—yang berada dalam hierarki lebih tinggi mengendalikan yang ada di bawahnya.

Demikian juga halnya dengan susunan negara. Bagi Al-Farabi, negara juga harus disusun sebagaimana tatanan alam semesta dan tatanan organisme manusia.

Memulai filsafatnya tentang negara ini, Al-Farabi menyatakan bahwa tak setiap manusia ingin mengetahui kebahagiaan sebagai tujuannya maupun sebagai tujuan setiap masyarakat tempat dia hidup. Lebih banyak lagi yang tak tahu bagaimana cara mencapai kebahagiaan ini. Sebagian, malah kebanyakan, manusia membutuhkan guru dan pembimbing. Sebagian membutuhkan sedikit bimbingan, sedangkan sebagian lain membutuhkan banyak bimbingan.

Lebih jauh dari itu, sekalipun seorang manusia mengetahui kebahagiaan dan cara mendapatkannya, entah tahu sendiri atau karena mendapat pengajaran dan bimbingan dari seorang guru, tidaklah berarti bahwa ia akan berbuat sesuai dengan pengetahuannya itu bila tidak ada stimulus dari luar dirinya. Jadi, ia membutuhkan seseorang yang akan membuatnya berbuat demikian.

Nah, tak setiap manusia mempunyai kapasitas untuk membimbing manusia lain atau—jika memang memiliki kapasitas seperti ini—kemampuan untuk menasihati manusia lain untuk berbuat sesuatu. Sebagian manusia memiliki banyak dari kedua kapasitas seperti itu, atau hanya salah satunya. Sedangkan sebagian lainnya memiliki sedikit, dan malah ada pula yang sama sekali tidak memiliki keduanya.

Namun, ada manusia yang memiliki keduanya. Ada manusia-manusia yang tidak membutuhkan bimbingan dan nasihat, dan pada saat yang sama mempunyai kapasitas untuk memberikan bimbingan dan nasihat kepada manusia lain. Ada juga manusia-manusia yang membutuhkan bimbingan atau nasihat, dan pada saat yang sama memiliki kapasitas untuk memberikan bimbingan dan nasihat.

Ada pula manusia yang membutuhkan setiap bimbingan dan nasihat, dan pada saat yang sama tak mempunyai kapasitas dan kemampuan untuk memberikan bimbingan dan nasihat kepada manusia lain. Dalam hubungan ini, menurut Al-Farabi, ada tiga golongan manusia, dalam hal kapasitasnya untuk memimpin, yaitu kapasitas untuk membimbing dan menasihati. Yakni, pertama, penguasa tertinggi atau penguasa mutlak; kedua, penguasa subordinat yang memimpin dan sekaligus dipimpin; dan ketiga, yang dikuasai sepenuhnya. Penguasa tertinggi, dengan demikian, adalah nabi atau imam yang merupakan pemberi hukum. Mereka menggariskan pendapat dan tindakan untuk masyarakatnya melalui wahyu Tuhan. Ringkas kata, mereka adalah orang yang—selain sempurna fisik, mental dan jiwanya—memiliki keahlian yang sempurna dalam kearifan teoretis dan praktis, yakni keahlian memerintah atau politik.

Negara seperti inilah yang, oleh Al-Farabi, disebut sebagai Negara Utama atau Negara Bajik (*Al-Mâdinah Al-Fâdhilah*). Negara Utama adalah lawan dari Negara Jahil, yang di dalamnya termasuk "Negara Kebutuhan Dasar" (*Al-Madînah*

Al-Dharûriyyah), "Negara Jahat" (*Al-Madînah Al-Nadzâlah*), "Negara Rendah" (*Al-Madînah Al-Khâssah*), "Negara Kehormatan" (Timokratik), Negara Despotik" (*Al-Madînah Al-Taghallub*), dan "Negara Demokratik" (*Al-Madînah Al-Jamâ'iyyah*).

Tampak jelas bahwa filsafat politik Al-Farabi, sesungguhnya juga filsafat dan pemikiran politik Islam Abad Pertengahan hingga masa pramodern, lebih bersifat *authoritarian*—yakni, menekankan lebih kepada pemilik wewenang (*authority*)—ketimbang demokratis. (Hal ini tampaknya merupakan hasil pengaruh Plato dan Aristoteles, yang memang cenderung memandang rendah demokrasi).

Meskipun demikian, bagi Al-Farabi, Negara Demokratik adalah bentuk susunan pemerintahan yang paling berpeluang untuk menghasilkan Negara Utama. Meski bisa juga berisiko *chaos*, kebebasan dan heterogenitas yang dimiliki oleh para warga Negara Demokratik ini memungkinkan munculnya seorang pemimpin (imam) yang memiliki syarat-syarat untuk memimpin Negara Utama, di samping juga untuk terkumpulnya "sedikit demi sedikit" orang-orang utama. Mungkin tak berlebihan untuk menyatakan bahwa, menurut Al-Farabi, kota demo-

Menurut Al-Farabi, ada tiga golongan manusia, dari segi kapasitas untuk memimpin, yaitu kapasitas untuk memandu dan menasihati, yakni penguasa tertinggi atau penguasa mutlak; penguasa subordinat yang memimpin dan sekaligus dipimpin; dan yang dikuasai sepenuhnya.

kratik adalah perantara bagi lahirnya Negara Utama. Tampaknya Al-Farabi juga percaya bahwa pada dasarnya manusia—kalaupun hanya demi memuasi kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginannya belaka—pada akhirnya akan menyadari bahwa kesemuanya itu paling baik bisa diselenggarakan dengan menempatkan diri mereka dalam suatu Negara Utama.

Filsafat politik Al-Farabi ini terbukti berpengaruh terhadap filosof-filosof Muslim terkemudian. Di antara mereka, Ibn Sina (w. 1037 M) juga menghubungkan negara ideal Islam dengan negara filosof-rajanya Plato. Ibn Rusyd (w. 1198 M) pun berpendapat bahwa supremasi *syarî'ah* merupakan hukum wahyu yang ideal. Filosof Islam lainnya, Fakhruddin Al-Razi (w. 1209 M), berupaya merujukkan antara filsafat dan teologi, dan juga mengadaptasikan teori filosof-raja dengan ideal Islam. Pada gilirannya, Nashir Al-Din Al-Thusi (w. 1274 M) mengembangkan teori itu lebih lanjut. Meskipun demikian, tak ada di antara para penerusnya yang telah berhasil mengembangkan pemikiran politik yang sedemikian padu dan menyeluruh sebagaimana Al-Farabi. Lebih dari itu, filsafat Al-Farabi telah menjadi stan-

dar bagi pemikiran ilmiah, baik di Barat maupun di Timur hingga jauh setelah wafatnya.[]

B A B 18

KRITIK TERHADAP FILSAFAT ISLAM DAN RESPONSNYA: SEBUAH CATATAN PENUTUP

Filsafat Islam sesungguhnya tak pernah sepi oleh kritik. Di mata para agamawan tradisional—yakni yang mengandalkan pemikiran keagamaan pada teks-teks dan penafsiran *bayânî* (eksplikatif) sebagaimana terungkap dalam berbagai ilmu agama, termasuk ilmu tafsir, hadis, ilmu *ushûl al-dîn* (*'aqîdah*), fiqih, dan sebagainya—filsafat sering tampak sebagai bid'ah yang tak ada dasar-keagamaannya. Ditambah lagi oleh kenyataan bahwa filsafat Islam banyak mengambil dari ilmu-ilmu asing, khususnya yang datang dari Yunani (untuk tak menyebut sumber-sumber lain, seperti India, Persia, Romawi, dan sebagainya). Belum lagi libe-

ralisme filsafat yang tak hendak berhenti pada apa-apa yang mereka anggap sebagai batas-batas pemikiran akal manusia. Filsafat malah menembus terlalu jauh hingga ke persoalan-persoalan metafisis yang tak segera dapat dicarikan dasarnya dalam ajaran agama, termasuk persoalan ketuhanan, keakhiratan, dan sebagainya. Penafsiran filsafat—yang cenderung hermeneutis (bersifat takwil)—juga memberikan kesan *nyeleneh* pada disiplin ini. Meski para filosof tak jarang berupaya merujukkan produk-produk pemikiran mereka kepada ajaran agama, tak pelak banyak di antaranya menyebal bahkan terkesan bertentangan dengan apa-apa yang diterima secara tradisional. Prinsip emanasi, misalnya, dapat terkesan bertentangan dengan gagasan tradisional tentang penciptaan alam secara sekaligus dan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*). Emanasi, dan berbagai paham yang diturunkan daripadanya, termasuk juga paham ketunggalan wujud, juga terkesan menabrak transendensi (keberbedaan) Tuhan dari alam semesta selebihnya. Belum lagi pandangan kaum filosof tentang kekuasaan Tuhan yang terkesan membatasi kemutlakan-Nya. Lalu masalah penentangan terhadap paham kehancuran alam semesta di hari

kiamat—sebagaimana terkesan diungkapkan oleh sebagian filosof, termasuk Ibn Sina—dan juga kebangkitan manusia di akhirat dengan jasadnya. Dan tak terbilang berbagai masalah lain yang tampak sebagai bersifat kontroversial di mata para agamawan tradisional ini.

Kita pun semua tahu bahwa kritik terhadap filsafat datang paling keras dari Al-Ghazali. Awal-nya juga seorang filosof, Al-Ghazali mengritik filsafat dari sudut prosedur logis yang diperguna-kan oleh filsafat itu sendiri. Dalam bukunya yang berjudul *Tahâfut Al-Falâsifah* (Inkoherensi atau Ketaklogisan Kaum Filosof) itu, Al-Ghazali me-nunjukkan berbagai kerancuan logis dalam pe-mikiran mereka. Kritik Al-Ghazali ini, betapapun menggunakan prosedur filosofis, tampaknya datang dari sudut teologis. Di samping seorang sufi—yang yakin bahwa kebenaran puncak hanya bisa diperoleh lewat jalan hidup bertasawuf—Al-Ghazali adalah seorang penganut teologi Asy'ariyah. Kepercayan kaum filosof sudah tentu banyak bertabrakan dengan teologi "tradisional" semacam ini. Memang, kalaupun hendak dicari-kan kesejalanannya, maka filsafat sudah barang tentu lebih dekat kepada teologi rasional *ala*

Mu'tazilah. Kritik Al-Ghazali ini dilanjutkan, antara lain, oleh penerusnya yang juga amat menonjol, yakni, Fakr Al-Din Al-Razi. Namun, kritik mereka, di samping memiliki pengaruh-menghambat terhadap perkembangan filsafat, belakangan justru terbukti mendekatkan filsafat dengan teologi dan tasawuf, serta dengan ajaran-ajaran Islam (Lihat Bab 7, "Sejarah Ringkas Filsafat Islam").

Tapi, filsafat juga bukannya tak mendapat kritik di "rumah"-nya sendiri. Suhrawardi, pendiri aliran iluminisme Islam (*Isyrâqiyyah*) adalah seorang kritikus terhadap logika Aristotelian. Mulla Shadra tak jarang mengkritik epistemologi peripatetisme hingga terdengar menjadi hampir-hampir sepenuhnya sufistik.

Di masa modern kita dapati ulama terkemuka, baik dari kalangan Sunni maupun Syi'ah, bersikap kritis terhadap filsafat. Abdul Halim Mahmud, mantan Syaikh Al-Azhar yang terhitung amat modern ini pun, misalnya, amat kritis terhadap filsafat pada umumnya, meski memujikan mazhab filosofis model Al-Ghazali yang dianggapnya kuat berakar dalam ajaran Islam. Imam Khomeini, meski ia sendiri adalah penganut mazhab Hikmah, juga

sering terkesan kritis terhadap filsafat yang mengandalkan pada rasionalitas.

Akhirnya, Ali Syari'ati adalah contoh intelektual Muslim yang—meski pemikirannya banyak diwarnai filsafat, bahkan termasuk filsafat Barat—melihat filsafat Islam (tradisional) sebagai tak manusiawi dengan sikapnya yang ramah kepada raja-raja dan tak peduli terhadap persoalan-persoalan konkret kemanusiaan. Padahal, menurutnya, Islam—bahkan agama-agama pada umumnya—diadakan demi membebaskan manusia dari persoalan-persoalan (penindasan) yang menimpanya.

Jika kita simpulkan, pada umumnya seluruh kritik terhadap filsafat Islam tertuju pada kesan bahwa ia tak terlalu peduli—bahkan siap bertentangan—dengan ajaran-ajaran Islam, baik yang "filosofis" maupun praktis.

Jika para pembaca yang budiman berkenan mencermati, sesungguhnya buku yang sedang Anda baca ini dirancang untuk memperkenalkan filsafat Islam yang lebih ramah terhadap ajaran-ajaran—atau, kalau mau, sebutlah doktrin-doktrin—Islam. Jangankan dalam hal filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd yang bersifat iluministik, bah-

kan dalam pembahasan mengenai aliran filsafat Islam yang biasa disebut sebagai peripatetik, buku ini berusaha menunjukkan—setidaknya mengesankan—kaitan-organisnya dengan ajaran-ajaran Islam. Inilah memang kecenderungan-berfilsafat penulis yang memang harus penulis akui. Berbeda dengan para pemikir liberal yang—jika kita meminjam taksonomi epistemologis Muhammad 'Abd Al-Jabiri—memujikan epistemologi burhani (diskursif-logis) ala Ibn Rusyd—penulis buku ini menganut keyakinan pada sebuah kombinasi antara epistemologi burhani dan *'irfân* (sufistik, gnostik, atau iluministik). Dalam konteks ini, *Buku Saku Filsafat Islam* yang sedang Anda baca ini kiranya telah memilih bahan-bahan yang mengakomodasikan respons terhadap kritik-kritik orang terhadap filsafat Islam, yang saya uraikan secara serba ringkas di atas.

Demikian pula, mudah-mudahan tak terlalu sulit bagi pembaca untuk melihat berbagai manfaat praktis filsafat Islam, yang saya singgung-singgung di bab-bab awal buku ini. Termasuk di dalamnya warna dan bahan berupa nilai-nilai keruhanian dan psikologis—serta akhlaki—dalam

berbagai pembahasan dalam buku ini, tak terkecuali yang terkait dengan berbagai pembahasan *sophisticated* mengenai filsafat wujud serta prinsip-prinsip dalam *'irfân* dan filsafat Hikmah. Bahan-bahan tersebut kiranya dapat menonjolkan berbagai manfaat filsafat Islam dalam berbagai bidang kehidupan, eksistensial dan spiritual, psikologis, etis, politis, dan sebagainya—di samping manfaatnya untuk mengendalikan proses berpikir manusia agar sesuai dengan prosedur logis demi pencapaian kebenaran dan objektivitas. Demikian pula, dimasukkannya dua bab mengenai filsafat-praktis kiranya dapat memberikan gambaran tentang manfaat filsafat Islam di kedua bidang tersebut. Bahkan juga yang saintifik. Tak sulit untuk melihat betapa epistemologi dan ontologi, yang tak kurang mendapatkan perhatian amat besar dalam filsafat Islam, dapat memberikan kontribusi dalam wacana kritik terhadap sains modern. (Belakangan, malah, tak sedikit uraian dibuat orang untuk melihat unsur-unsur santifik dalam doktrin ketunggalan wujud Ibn 'Arabi, atau prinsip-prinsip filsafat Hikmah, sebagai pengembangan atas berbagai prinsip filsafat Islam tersebut.)

Sudah tentu tidak dengan demikian saya hendak menyatakan bahwa pemaparan dalam buku ini tertutup terhadap kritik. *Pertama*, sebagaimana karya yang lain, buku ini tentu mengandung cacat-cacat (apalagi, ini bukanlah suatu karya akademik, yang ditulis oleh seseorang yang ahli di bidangnya). *Kedua*, betapapun juga, upaya mengembangkan semacam filsafat yang lebih "islami" seperti ini sama sekali tak menjamin bahwa para kritikusnya akan segera merasa puas. Apalagi, di mata orang-orang yang sedikit-banyak memiliki sudut pandang yang literalistik terhadap agama.

Kalau boleh berharap, mudah-mudahan buku ini—selain berupaya memaparkan filsafat Islam secara relatif simpel dan populer—dapat memberikan gambaran dan sumbangan (betapapun sedikitnya) terhadap upaya untuk mengembangkan semacam pemahaman yang lebih rasional dan "ilmiah" terhadap ajaran Islam, dalam suatu cara yang masih bisa dianggap setia terhadap nilai-nilai-dasarnya.[]

INDEKS